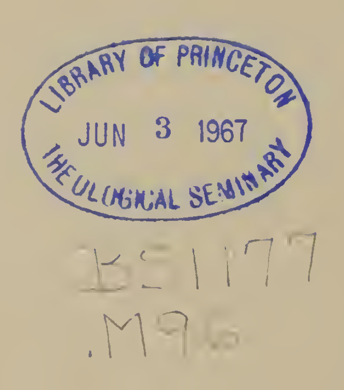


# INTRODUCCION A LA LECTURA

# DEL

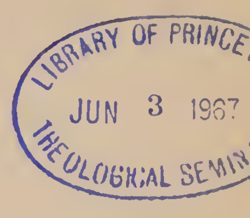
# ANTIGUO TESTAMENTO

NIHIL OBSTAT:
Dr. Alfonso de la Fuente
Madrid, 5 de septiembre de 1964

IMPRIMASE
Casimiro, Arzobispo de Madrid-Alcalá
Madrid, 9 de septiembre de 1964


Taurus Ediciones, S. A.
Claudio Coello, 69, B. Madrid-1
Núm. Regtro: 3675/65 - Dep. Legal: M. 8940/1965
PRINTED IN SPAIN

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS



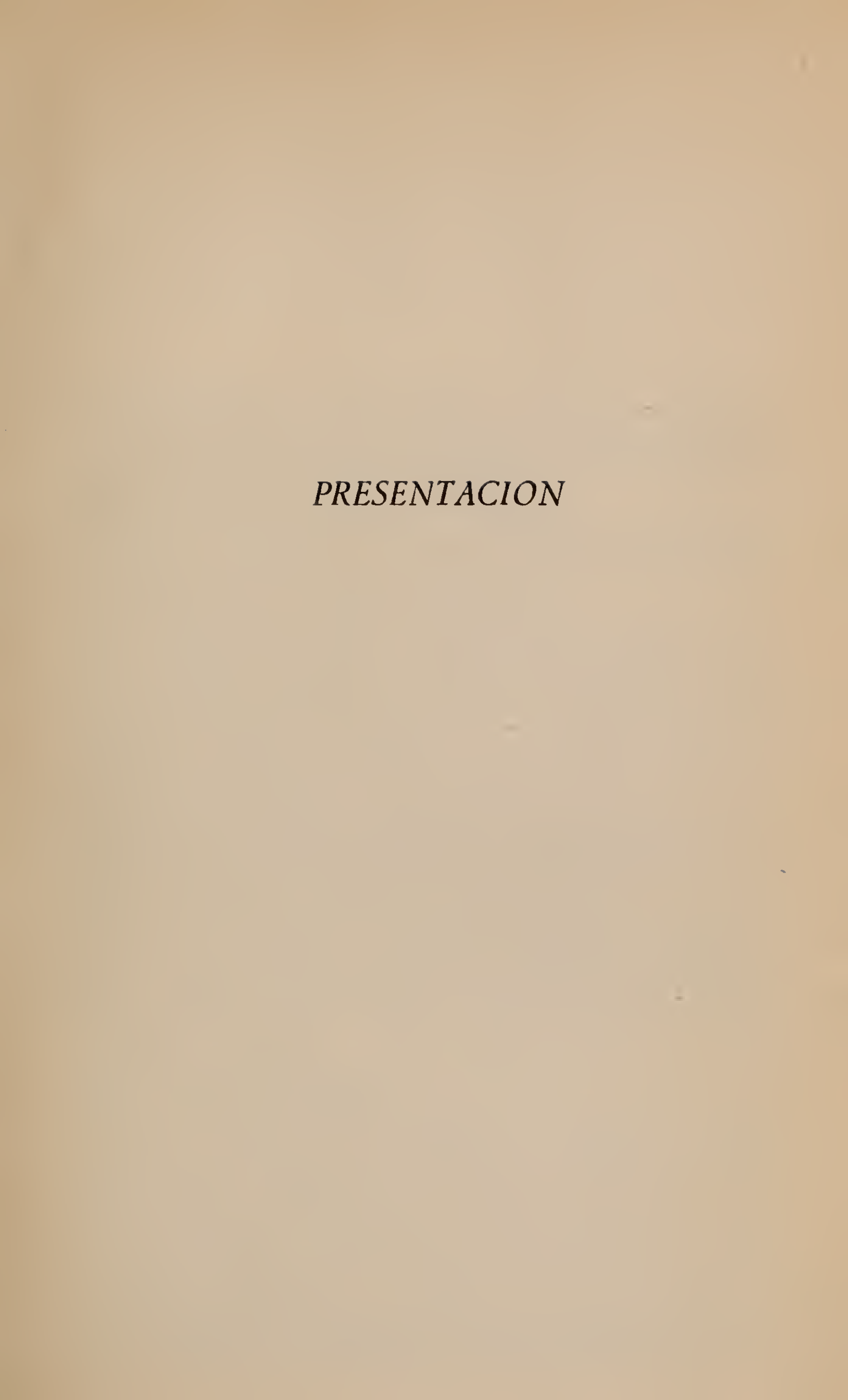

# INTRODUCCION A LA LECTURA

# DEL

# ANTIGUO TESTAMENTO



TAURUS EDICIONES - MADRID



# *PRESENTACION*

*MUCHO tiempo ha tenido que esperar el autor de este libro hasta ver cumplidos sus deseos y mi promesa de anteponer a sus páginas esta presentación. Los tiempos no están como para emplear en tareas diversas las energías que los deberes cotidianos inaplazables absorber con usura y con exceso.*

*Decir ahora que hago con gusto la presentación, sería decir demasiado poco. Os presento este libro con verdadero gozo del espíritu y con esperanza de otros más ricos y abundosos frutos del saber bíblico de su autor y de otros escrituristas españoles, que ya, por fortuna y por gracia de Dios, son muchos y muy buenos.*

*El libro llega en el momento oportuno, cuando el Concilio Vaticano II nos ha exhortado solemne y encarecidamente a alimentar y enriquecer nuestra fe cristiana con la lectura y la meditación asiduas de la santa Biblia. En los Libros Sagrados no se puede entrar con pie firme si no se va pertrechado de conocimientos que no todos los hombres pueden adquirir por sí mismos, y si no se ven claras, desde el principio, las líneas de conducción por las que Dios ha dirigido la historia de la salvación de los hombres.*

*El libro llega también en la hora precisa en que el decreto conciliar sobre el Ecumenismo nos dice a sacerdotes y seglares que es en la Sagrada Escritura donde principalmente tenemos que buscar, hasta encontrarlas, las razones de la unidad tras la que andamos y que Jesucristo quiere para todos los que creemos en El.*

*El libro sale de la pluma de un escriturista español, D. Salvador Muñoz Iglesias, quien así viene a sumar su esfuerzo al esfuerzo de otros escrituristas españoles noblemente empeñados en la tarea de restaurar entre nosotros los estudios bíblicos y de dar a los pueblos de habla española, pobremente servidos hasta ahora con traducciones no siempre bien escogidas, la cultura y buen saber escriturísticos de que andan tan necesitados.*

*Razones son las tres, que quedan apuntadas, para que yo reciba y presente a los lectores con alborozo este libro que con tanta oportunidad llega a nuestras bibliotecas.*

*En la celebración eucarística de cada día hacemos unas lecturas bíblicas que la liturgia nos da seleccionadas. Son muchos ya también los que, solos o en familia, han restablecido la costumbre de leer algún capítulo de la Sagrada Escritura. Hay en ésta muchas cosas difíciles de entender que, sólo con el auxilio de otros conocimientos, pueden ser rectamente interpretadas. La dificultad se acrecienta cuando del Antiguo Testamento se trata, porque las personas, los hechos y las formas de existencia y de vida están más lejos de nosotros, y porque todo él está apuntando con el dedo a la era de la Redención de la que toda la historia de Israel no fue sino un preludio introductorio. Oir en la liturgia o leer privadamente los libros del Antiguo Testamento con ideas suficientemente claras y con adecuada preparación, es*

*ponerse en condiciones y en la única razonable actitud para comprender la palabra de Dios y para sacar de ella el fruto espiritual de hasta el ciento por uno que está llamada a producir en nuestra alma.*

*Al Antiguo Testamento ha dedicado Muñoz Iglesias todo el libro, sin duda porque, en su larga experiencia de cátedra y de apostolado, ha visto que es en los libros veterotestamentarios donde más frecuentemente tropiezan los lectores de la Biblia, hasta llegar muchos a creer que nada útil se puede encontrar en aquellos libros cuando ya se poseen los del Nuevo Testamento.*

*Muñoz Iglesias, además de darnos resueltos muchos problemas científicos, nos lleva, como de la mano, a ver y comprender el gradual y suave progreso de la revelación divina en la historia de Israel; nos da la verdadera perspectiva del mensaje de Dios a los hombres desde que el mensaje comenzó a manifestarse a nosotros; y nos demuestra cómo la problemática religiosa del Viejo Testamento es, a la plena luz de la revelación cristiana, valedera para todos los tiempos. La voz de los profetas no se ha extinguido en el espacio; sigue resonando, para nosotros, por encima del tiempo. Los libros sapienciales continúan proclamando la bondad, el poder y la justicia de Dios frente a la inanidad y caducidad de las cosas terrenas. La profunda religiosidad de muchos personajes de la antigüedad bíblica nos está exigiendo una mayor elevación espiritual a los que confesamos nuestra fe en Jesucristo. Todo el Antiguo Testamento apunta hacia Cristo, y a Cristo nos lleva con paso lento pero seguro. El inmenso infortunio de los judíos, menos el de «un resto escogido por Dios por pura gracia»* (Rom 11, 5), *fue el de no entender, a pesar de las profecías y de sus libros divinamente inspirados, que «Cristo es el término y fin de la ley mosaica para justificación de todo el que tiene fe»* (Rom 10, 4).

*Puesto a escribir su libro, el autor ha pensado, no en los biblistas especializados, sino en los lectores que, en posesión de suficiente cultura, quieren dejar de caminar a ciegas por estos parajes misteriosos de la revelación de Dios a los hombres. Ha escrito, por eso, unos centenares de páginas en las que, mediante una penetrante elaboración personal que denuncia al profesor con veinticinco años de ejercicio en el Seminario de Madrid, nos presenta el estado actual de las cuestiones bíblicas y nos informa con amplitud y justeza sobre lo que hoy se considera definitivamente adquirido por los especialistas del Antiguo Testamento. Además de su cátedra, han madurado a Muñoz Iglesias la dirección de la revista «Estudios Bíblicos» y la de la Sección Bíblica del Instituto Francisco Suárez, así como su continuo contacto con los principales investigadores y con los centros e institutos bíblicos de todo el mundo.*

*Quiero creer, porque mucho lo deseo, que este libro será leído por muchos hombres cuya cultura quedaría manca y cuya fe cristiana sería poco más clara que la del carbonero sin la dimensión bíblica que este libro nos da.*

*Y quiero también esperar que Muñoz Iglesias completará su obra dando a las prensas otro libro en el que la luz meridiana de la revelación de Cristo nos descubra los caminos trabajosamente recorridos por el Pueblo de Dios en el Antiguo Testamento e ilumine el camino real abierto por Cristo para el Pueblo de Dios, la Iglesia, de la Nueva Alianza.*

† CASIMIRO MORCILLO
Arzobispo de Madrid-Alcalá

Madrid, 3 de septiembre, fiesta de San Pío X, de 1965.

# INTRODUCCION

«...todo lo que está escrito en la Ley de Moisés, y en los Profetas y en los Salmos...» (Luc. 24, 44).

*Un estudio sistemático de los libros que componen el Antiguo Testamento exige agruparlos por afinidad de contenido. Existen dos divisiones clásicas—una judía y otra cristiana— que resultan igualmente inadecuadas.*

*Los judíos mantienen desde muy antiguo* (1) *una división tripartita que se basa en la diversa estimación de los distintos libros:* Tôráh, Nebî'Îm, Ketûbîm *(Ley, Profetas, Escritos). El primer grupo comprende los cinco libros de la Ley dada por Dios a Moisés, que se conoce por los nombres Génesis, Exodo, Levítico, Números y Deuteronomio, y que constituye la fuente primordial de la religión hebrea. El grupo segundo se atribuye a Profetas inferiores a Moisés y comprende dos secciones: los llamados Profetas* anteriores: *Josué (compuesto por el autor cuyo título lleva), Jueces y I-II de Samuel (atribuidos a este último), y I-II de los Reyes (considerados obra de Jeremías); y los llamados Profetas* posteriores: *Isaías, Jeremías, Ezequiel y los Doce Profetas Menores. Por último, el tercer grupo (Ketûbîm), atribuido a escritores de inferior categoría, se subdivide en tres secciones:* a) *Salmos, Proverbios, Job;* b) *Los cinco volúmenes* (*meguil.lôth*) *que se leían en las sinagogas con ocasión de*

---

(1) La división se insinúa ya en el prólogo a la versión griega del libro del Eclesiástico (hacia el año 132 a. C.), y por dos veces: «Grandes y ricos tesoros de instrucción y sabiduría nos han sido transmitidos *en la Ley, en los Profetas y en los otros libros que los siguieron*». «No sólo este libro, sino aun la misma *Ley y los Profetas y los restantes libros...*» A la misma división tripartita alude sin duda —designando a la tercera colección con el nombre del libro que la encabeza—la frase de Cristo resucitado que refiere San Lucas (24, 44): «Era preciso que se cumpliera todo lo que está escrito *en la Ley de Moisés, y en los Profetas y en los Salmos,* de Mí».

*otras tantas festividades: el Cantar de los Cantares (en la 8.ª de Pascua), Ruth (en Pentecostés), Lamentaciones de Jeremías (en el aniversario de la caída de Jerusalén el año 586), Eclesiastés (durante los Tabernáculos) y Ester (en la fiesta de Purîm); y* c) *Daniel, Esdras-Nehemías, y I-II de las Crónicas o Paralipómenos.*

*Como se ve, esta división comprende sólo 39 libros. Faltan otros siete (Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc y I-II de los Macabeos) que admitimos los cristianos. A éstos se refería Josefo cuando decía: «Desde el gobierno de Artajerjes hasta nuestros días han sido consignadas por escrito también todas las cosas; pero no han merecido tanta fe y autoridad como los libros antes mencionados porque (en este tiempo) está menos demostrada la sucesión de los profetas»* (2). *En estas condiciones, y dada la arbitraria atribución de determinados libros a determinados profetas, la división judía no sirve metodológicamente a nuestro intento.*

*Por su parte, los cristianos, comúnmente desde el siglo XIV, han solido agrupar los libros todos del Antiguo Testamento en tres grandes secciones atendiendo al género literario que aparece a primera vista por su forma externa:* Históricos, Didácticos o Poéticos y Proféticos. *El primer grupo (Históricos) comprende 21 libros: Génesis, Exodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué, Jueces, Ruth, cuatro de los Reyes, dos de los Paralipómenos, el primero de Esdras y el segundo que se llama de Nehemías, Tobías, Judit, Ester y los dos de los Macabeos. El de los Didácticos o Poéticos abarca siete libros: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Sabiduría y Eclesiástico. Y por último, el tercero (Proféticos) comprende: los cuatro Profetas Mayores (Isaías, Jeremías con las Lamentaciones y Baruc, Ezequiel y Daniel), y los 12 Menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías). Con ello, el número total de libros del A. T. que admiten los cristianos se eleva a 44 si se engloban en uno solo Jeremías, las Lamentaciones, Baruc y la Carta de Jeremías, que forma parte de este último; o a 47 si se da a cada uno de éstos categoría de libro aparte.*

*Tampoco la división cristiana es perfecta ni adecuada. Como a su tiempo veremos, se funda en la apariencia ex-*

---

(2) *Cont. Apion.* 1, 8.

*terna de los libros, y no prejuzga, ni crítica ni menos dogmáticamente, la naturaleza íntima del género literario de los mismos. Así, la apariencia histórica ha hecho que se incluyan en el primer grupo libros como Tobías, Judit y Ester, que hoy no son considerados como tales. Todavía más imprecisa e inadecuada resulta la denominación del segundo grupo (Sapienciales, Didácticos o Poéticos); porque, si bien suele ser denominador común el carácter sapiencial, didáctico y poético de los libros que lo integran, sin embargo no de manera exclusiva: hay en ellos pasajes en prosa, mientras que en los libros llamados históricos encontramos fragmentos poéticos y poética es también en su mayoría la literatura profética; vestigios claros del género estrictamente sapiencial aparecen en varios otros libros del A. T., y la intención didáctica es evidente en toda la literatura bíblica.*

*Como norma general y por razones puramente metodológicas adoptaremos—a falta de otra mejor, pero sin compromiso crítico* a priori*—la división cristiana. El análisis de cada libro nos hará ver la dificultad de una clasificación sistemática que se amolde a nuestros cánones literarios.*

# INTRODUCCION

CAPITULO PRIMERO

# INTRODUCCION GENERAL AL PENTATEUCO

## NOMBRES

El conjunto de los cinco primeros libros de la Biblia es llamado:

En el Antiguo Testamento «la Torâh» o Ley (Neh. 8, 2), «el libro de la Ley de Moisés» (Neh. 8, 1), «el libro de la Ley de Yahvéh» (2 Crón. 17, 9).

En el Nuevo Testamento se los llama también simplemente «la Ley» (Lc. 10, 26; Rom. 13, 21), «el libro de la Ley» (Gal. 3, 10), o «la Ley de Moisés» (Lc. 24, 44).

Entre los cristianos prevaleció el nombre griego de Pentateuco, empleado ya a fines del siglo II por el gnóstico Tolomeo y que derivado de πεντε = cinco, y τευχος = estuche, alude a los recipientes de cuero en que eran encerrados cada uno de los cinco rollos en que solían escribirse los cinco libros (1).

Cada uno de los cinco libros que componen la Ley son designados a su vez por los judíos con las palabras hebreas con que comienzan, mientras que los LXX los encabezaron con nombres griegos alusivos a su contenido, que, hereda-

(1) Atendiendo a las características semejantes de composición literaria que los críticos creen encontrar en algunos otros libros fuera del Pentateuco, se suele hablar de Hexateuco, Heptateuco y hasta Enneateuco según que incluyan en la misma colección, además de los cinco, a Josué solo, a Josué y Jueces, o a Josué-Jueces-Samuel-Reyes. Por esta misma razón de composición literaria, muchos autores de hoy, siguiendo a M. Noth y a H. W. Hertzberg, prefieren hablar de Tetrateuco, y excluyen de la colección al Deuteronomio, que más bien parece formar un bloque conjunto con Josué-Jueces-Samuel-Reyes.

dos a través de la Vulgata, han pasado a ser los nombres corrientes de las lenguas modernas (2).

## CONTENIDO DE ESTOS LIBROS

Cuando los judíos denominan al Pentateuco con el nombre genérico de «Ley» es porque consideran que lo fundamental en estos cinco libros es la legislación de Moisés en el Sinaí. En efecto; buena parte del Exodo, la mayoría de los Números y del Deuteronomio y la totalidad del Levítico son código legislativo, interrumpido por pequeñas digresiones históricas que relatan sucintamente el paso de los israelitas por el desierto camino de la Tierra de Promisión. Sólo el Génesis es una serie ininterrumpida de relatos que comienzan con la creación y acaban con el establecimiento del pueblo hebreo en Egipto. Se diría que toda la historia bíblica del Antiguo Testamento está concebida en función del Pacto del Sinaí con una tensión marcada a los tiempos mesiánicos que aparecen siempre en el horizonte de los autores inspirados.

Veamos más en detalle el contenido de cada libro:

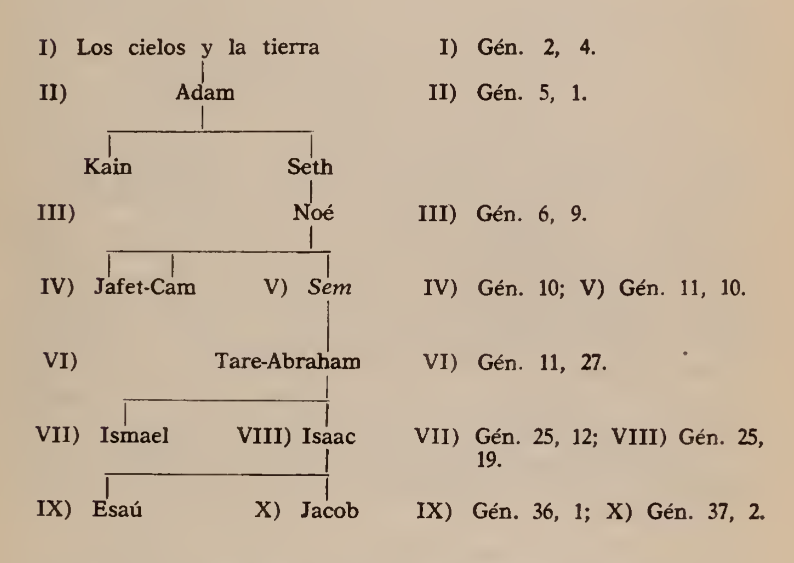
GÉNESIS.—Contiene la narración del comienzo de la familia elegida para depositaria de las promesas mesiánicas. Comprende dos partes claramente diferenciadas: la prehis-

(2) He aquí el esquema de estos nombres:

| *Hebreo* | *Griego* | *Castellano* |
|---|---|---|
| B$^{e}$rêšit = en el principio. | Γένεσις κόσμου | Génesis. |
| Weelleh šemot = y estos (son) los nombres. | Ἔξοδος Αἰγύπτου | Exodo. |
| Wayyiqrâ' = y llamó.<br>B$^{e}$midbar = en el desierto. | Λευειτικόν | Levítico. |
| Way$^{e}$dabbêr = y habló.<br>Jômeš hapiqqûdîm = la quinta parte de los censos. | Ἀριθμοί | Números. |
| 'Elleh hadd$^{e}$barîm = estas (son) las palabras. | Δευτερονόμιον | Deuteronomio. |

toria del pueblo escogido desde Adán hasta Abraham en los primeros once capítulos, y la historia de ese pueblo hasta su instalación en Egipto en los restantes capítulos hasta el cincuenta.

El conjunto de la obra aparece maravillosamente construido sobre un esquema de árbol genealógico que va sistemáticamente prescindiendo de las ramas laterales para seguir la línea que conduce, en la primera parte, de Adán a Abraham, y en la segunda, de éste a los hijos de Jacob. El hilo conductor del esquema son las famosas «toledoth» o generaciones que en número de cinco en cada parte señalan las diversas primaveras del árbol, como puede apreciarse en este cuadro sinóptico:




Conviene advertir el alcance del término «toledoth». Derivado de la raíz «yalad», significa fundamentalmente «generación» tanto en sentido activo como pasivo. De ahí que se emplee para indicar las genealogías tanto ascendentes como descendentes. Pero entre los hebreos, «generación» y «genealogía» tienen más que entre nosotros un marcado matiz jurídico, y designan, más que la idea de engendrar

una nueva vida, el concepto de transmitir un derecho (3). Lo difícil es determinar de qué transmisión se trata en el Génesis. En las «toledoth» del cielo y de la tierra (Gén. 2, 4) sin duda quiere indicarse que el hombre es corona y heredero de toda la perfección del mundo visible. En las siguientes podría pensarse en la transmisión de la imagen de Dios grabada por Yahvéh en el primer hombre. Pero más bien creemos que el autor sagrado piensa en la transmisión de las bendiciones divinas que a partir de Abraham se concretan en la elección del pueblo hebreo como depositario de las promesas mesiánicas. De hecho, las únicas «toledoth» colaterales que no pueden considerarse anillos de la cadena que termina en los 12 Patriarcas, se refieren a individuos que han sido objeto de una especial bendición divina: Jafet-Cam (Gén. 10, 1), Ismael (25, 12), Esaú (36, 1).

En todo caso, la pretensión de hacer del Génesis un Manual de la Historia de la Humanidad es algo totalmente ajeno a la mente del autor sagrado. Su intención—extensiva en cierto grado a los demás autores de los libros históricos de la Biblia—es presentarnos jalones de la historia del designio de Dios sobre el mundo y más concretamente de la salvación del hombre. Partiendo del plan de Dios al crear al hombre a su imagen y en un estado de elevación que le era indebido, nos describe la historia teológica de su caída y el designio divino de restablecer aquel orden mediante la promesa de un Redentor, eligiendo un pueblo con el que Dios establece una Alianza para hacerlo depositario de esa promesa. Entre los hijos de Adán, se sigue la línea de Seth hasta Noé. Esa misma línea se continúa a través de Sem, uno de los tres hijos de Noé, hasta llegar a Abraham, padre del pueblo escogido. La herencia de la promesa se transmite a través de Isaac (dejando a un lado a Ismael), de Jacob (dejando aparte a Esaú), para quedar depositada en los 12 Patriarcas, que constituirán el pueblo de la Alianza.

El Exodo.—La narración, que al final del Génesis terminaba con la instalación de los israelitas en Egipto por obra de José, continúa en el Exodo con la salida de Egipto

(3) El sentido de transmisión de derechos está claro en el empleo de la palabra «toledoth» en Núm. 3, 1 donde, al hablar de la familia sacerdotal, se la llama descendencia de Aarón y de Moisés, sin duda porque Moisés constituyó sacerdote a Aarón. Lo mismo debe decirse de Rut 4, 18 donde se da la ascendencia de David que enlaza con Judá, y en Mt. 1, 1 donde Jesús es presentado como heredero de David y de Abraham.

camino de la Tierra de Promisión. El centro del libro es la Alianza de Dios con su Pueblo en el Sinaí. Comprende tres partes:

1.—*Preparación de la salida de Egipto* (cap. 1-11).

Crecimiento del pueblo y opresión del Faraón: 1.
Elección y misión de Moisés: 2-4.
Oposición del Faraón y relato de las plagas: 5-11.

2.—*Salida de Egipto y viaje hasta el Sinaí* (12-19, 2).

La primera Pascua, la última plaga y la ley de los primogénitos: 12-13, 16.
Serie de prodigios que acompañan el viaje de Egipto al Sinaí: 13, 17 - 19, 2.

3.—*Promulgación de la Ley en el Sinaí* (19, 3 - 40, 36).

Preparación y teofanía: 19, 3-25.
El Decálogo: 20, 1-17.
El Libro de la Alianza: 20, 22 - 23, 33.
Organización del culto: 24, 12 - 31, 18.
Apostasía del pueblo y renovación de la Alianza: 32-34.
Construcción y erección del Tabernáculo: 35-40.

EL LEVÍTICO.—Se le llama así porque trata exclusivamente del culto a Yahvéh, que de ahora en adelante estará a cargo de la tribu de Leví. Resulta difícil intentar una distribución racional de la materia:

1.—Leyes sobre las distintas clases de sacrificios: 1-7.
2.—Institución del sacerdocio aaronítico: 8-10.
3.—Primera serie de leyes sobre la pureza e impureza legal: 11-15.
4.—Ley sobre el día de la Expiación: 16.
5.—Ley sobre el lugar del sacrificio: 17, 1-8.
6.—Nueva serie de leyes sobre la santidad legal: 17, 9 - 22, 32.
7.—Días festivos: 23.
8.—Nuevas prescripciones legales litúrgicas: 24-27.

(Los capítulos 17-26 forman lo que se llama «Código de Santidad».)

Los Números.—Reanudan la historia de la peregrinación del pueblo por el desierto camino de Palestina, intercalando prescripciones legales. Su nombre es debido al censo del pueblo que se hace al principio antes de reanudar la marcha. El contenido se puede dividir en cuatro partes:

1.—*Preparación para la partida del Sinaí* (1-10, 10).

Censo del pueblo y ordenación de los campamentos: 1-6.
Solemne consagración del Tabernáculo y primera conmemoración de la Pascua: 7, 1 - 10, 10.

2.—*Viaje desde el Sinaí a Cades* (10-19).

El orden de la marcha: 10.
Murmuración del pueblo por falta de alimentos, elección de los 70 ancianos, las codornices: 11.
Murmuración de María por el matrimonio de Moisés y el castigo de la lepra: 12.
Relación de los exploradores: 13.
Nuevas murmuraciones del pueblo: 14.
Prescripciones legales: 15.
Rebelión y castigo de Coré, Datán y Abiron: 16.
Confirmación de la elección de Aarón: 17.
Oficios y derechos de los sacerdotes y levitas: 18.
El agua lustral: 19.

3.—*Viaje desde Cades a la tierra de Moab* (20-21).

Murmuración del pueblo por la falta de agua y milagro de Moisés: 20, 1-13.
Se les niega el paso por Edom: 20, 14-21.
Muerte de Aarón: 20, 22-30.
Victoria sobre el rey cananeo Arad: 21, 1-3.
Las serpientes de fuego y la serpiente de bronce: 21, 4-9.
Sigue el viaje a Moab con la victoria sobre los amorreos: 21, 10-35.

4.—*Hechos en la tierra de Moab* (22-36).

Balaam y sus vaticinios: 22-24.
Corrupción idolátrica en Beelfegor: 25.
Nuevo censo: 26.
Ley sobre la sucesión hereditaria de las hijas: 27, 1-11.
Elección de Josué como sucesor de Moisés: 27, 12-23.

Sacrificios que han de hacerse en las distintas fiestas: 28-29.
Legislación sobre los votos: 30.
Guerra contra los medianitas: 31.
Distribución de la Transjordania entre las tribus de Rubén, Gad y mitad de Manasés: 32.
Catálogo de las etapas del viaje de Egipto al Jordán: 33.
Distribución anticipada de la Cisjordania: 34.
Ciudades levíticas y de refugio: 35.
Nueva legislación sobre la sucesión hereditaria de las mujeres: 36.

DEUTERONOMIO.—Su nombre significa «segunda Ley» o «repetición de la Ley» y responde plenamente a su contenido. En efecto, el núcleo fundamental del libro (cap. 12-26) es una repetición de la legislación anterior, enmarcada en el cuadro parenético de tres grandes discursos en boca de Moisés, que exaltan la providencia amorosa de Dios tal como se ha revelado en la gesta de la liberación (primer discurso), exhortan al pueblo a permanecer fiel a la Alianza del Sinaí (segundo discurso), y ponen de relieve las promesas y amenazas de Yahvéh (último discurso). Esta idea religiosa, que hace depender la felicidad del pueblo de su fidelidad a la Ley y que le amenaza con terribles castigos si es infiel, será —como veremos más adelante—el espíritu que animará a los redactores inspirados de la mayoría de los libros históricos del Antiguo Testamento.

La materia del libro se puede distribuir así:

1.—Discurso primero de Moisés: 1-4.
2.—Segundo discurso: 5-11.
3.—Código legal: 12-26.
4.—Tercer discurso: 27-30.
5.—Postrimerías de Moisés (31-34).
Ultimas disposiciones de Moisés: 31.
Cántico de Moisés: 32.
Bendiciones a cada una de las tribus: 33.
Muerte y sepultura de Moisés: 34.

## EL PROBLEMA LITERARIO Y LA CUESTION DE LA AUTENTICIDAD MOSAICA DEL PENTATEUCO

Esta mezcla de relatos y de leyes que, como acabamos de ver, caracteriza al Pentateuco es algo único en la literatura legislativa del Antiguo Oriente que conocemos. En los códi-

gos de la antigüedad que han llegado a nosotros «o bien los artículos se dan escuetamente y seguidos, sin preámbulo ni conclusión (leyes asirias de los siglos XV al XIII a. C.; leyes hititas de la misma fecha; leyes neo-babilónicas del siglo VI a. C.); o van precedidas de una breve noticia que da la fecha de su promulgación (ley de Ešnuna del s. XVIII lo más tarde); o en fin tienen un prólogo (código de Lipit-Ištar, hacia el s. XIX) completado por un epílogo como en el código de Hammurabi (s. XVIII ó XVII)» (4).

Una simple lectura sin prejuicios nos hace descubrir curiosas particularidades que no pueden menos de sorprendernos:

*A menudo pasamos de un relato a otro sin transición.*

Después de narrar el primer capítulo del Génesis que el sexto día Dios creó al hombre cuando la tierra ya estaba poblada de plantas y animales, en 2, 4b comienza otro relato de la creación del hombre «cuando no había arbustos en la tierra ni había germinado la hierba».

Frecuentemente aparece *repetido el mismo episodio* (la doble creación del hombre: Gén. 1 y 2; doble vocación de Moisés: Ex. 3 y 6; doble descripción de los milagros de las codornices y del maná: Ex. 16 y Núm. 11) o *la misma legislación* (dos Decálogos: Ex. 21 y Dt. 15; tres legislaciones sobre el homicidio: Ex. 21, Dt. 19, Núm. 35; cinco veces el catálogo de las fiestas: Ex. 23, 14 ss., Ex. 34, 18 ss., Dt. 16, 1 ss., Lev. 23, 4 ss., Núm. 28-29; cinco legislaciones sobre los diezmos: Lev. 27, 30 ss., Núm. 28, 21 ss., Núm. 28, 26-32, Dt. 14 y Dt. 26), *a veces con variantes que suponen una situación diferente*, como ocurre con la ley del año sabático en Ex. 23, 10 s. y en Dt. 15, 1 s.

*Constantemente observamos diferencias de vocabulario y estilo:*

en el empleo de los nombres divinos (el relato de la expulsión de Agar en Gén. 16 emplea Yahvéh, mientras que el de Gén. 21 usa Elohim; el primer relato de la creación usa Elohim y el segundo Yahvéh-Elohim);
en los nombres propios (el monte de Dios unas veces es Sinaí y otras Horeb; el suegro de Moisés unas ve-

(4) H. Cazelles, en A. Robert-A. Feuillet: *Introduction à la Bible*, I (Tournai, Desclée, 1959[2]) 281 s.

ces es llamado Reuel y otras Jetró...); en los nombres comunes (el varón y la mujer en una serie de textos se llaman *iš weištô* y en otra *Zajar ûneqebah;* la sierva unas veces *'âmâh* y otras *šifehâh*, etc...).

Y lo más extraño es que estas múltiples diferencias suelen encontrarse cumulativamente y de manera constante. El empleo de Yahvéh o Elohim lleva consigo una determinada preferencia por determinados nombres propios y comunes, y viceversa.

Pero más importantes que las diferencias verbales son las discrepancias en el contenido real. Una serie de leyes apunta a un solo Santuario legítimo, mientras que otras parecen desconocer esa unicidad de Santuario. En unos textos se da como motivación del descanso sabático el descanso del propio Yahvéh el día séptimo de la creación (Ex. 20, 11; 31, 17), mientras que en otros el motivo parece ser la liberación de Egipto que impone a los hebreos ciertas consideraciones sociales con respecto a los siervos (Dt. 5, 14b-15; 6, 20-21). En ocasiones las fiestas judías parecen tener un carácter conmemorativo, mientras que en otras su motivación aparece simplemente de carácter agrícola, cosa ciertamente chocante en una legislación que se da para un pueblo nómada en pleno desierto.

Esto plantea el doble problema del *origen literario y de la autenticidad mosaica del Pentateuco.*

La tradición judía y cristiana sostuvo unánimamente hasta el siglo XVII que el autor inspirado del Pentateuco fue Moisés. A partir de esa época, la observación de los fenómenos literarios que acabamos de analizar hizo sospechar la existencia de diversas fuentes. Con este motivo, se planteó la cuestión del *origen literario* del Pentateuco. Sea quien fuere su autor, es evidente que usó diversas fuentes. Si Moisés no fue informado por revelación expresa acerca de los hechos que refiere, acaecidos varios siglos y aun milenios antes que él, es lógico suponer que hubo de usar fuentes escritas u orales.

Pero la comprobación de esos mismos fenómenos literarios en la narración de los hechos contemporáneos a Moisés, de los que él mismo fue protagonista, obliga a replantear el problema de la *autenticidad mosaica.*

Tres siglos de estudios y controversias sitúan hoy ambas cuestiones—la del origen literario y la de la autenticidad mosaica—en un punto determinado que conviene precisar.

1. *La tesis tradicional.*

Llamamos así a la opinión comúnmente admitida por judíos y cristianos hasta los tiempos modernos.

*Sostiene* esta tesis que el autor literario de los cinco primeros libros de la Biblia fue Moisés. Así lo creyó el pueblo judío anterior a Cristo, como lo atestiguan sus historiadores Filón (5) y Josefo (6). Cristo mismo y los Apóstoles se acomodaron a esta opinión recibida. Y como era de esperar, la Iglesia cristiana la aceptó sin reservas durante siglos, hasta la aparición del problema crítico en la edad moderna.

No se trata evidentemente de una tradición dogmática, sino histórica. Y para ésta no faltaban razones de peso:

En el A. T. hay pasajes del mismo Pentateuco, en los que se dice que Dios mandó a Moisés escribir algo (Ex. 17, 14; 34, 27...); o en los que se atribuye a Moisés alguna actividad literaria (Ex. 24, 4; Núm. 33, 2; Dt. 31, 9-24). Igualmente, en los libros posteriores del A. T. hay frecuentemente alusiones a la actividad literaria de Moisés (Jos. 1, 7-9; 8, 31-35; 23, 6; 3 Re. 2, 3; 4 Re. 14, 6; 28, 8.10; 2 Crón. 25, 4; 34, 14; 35, 12; Esd. 6, 8; Neh. 8, 1-14; 13, 1; Dan. 9, 11.13; Mal. 3, 22...). Nótese, sin embargo, que ninguno de estos testimonios afirma explícitamente que Moisés fuera el autor de los cinco libros tales como hoy los poseemos.

En el N. T., aunque tampoco se dice nunca explícitamente que Moisés sea el autor de todo el Pentateuco, abundan los testimonios de Cristo y de los Apóstoles que le atribuyen alguna sección del mismo. Cristo atribuye a Moisés prescripciones del Pentateuco (Mt. 8, 4; 19, 8; Lc. 24, 44) o expresamente dice que escribió (Juan 5, 45-47). Entre los Apóstoles, San Pedro en Hech. 3, 22 atribuye a Moisés Dt. 18, 15-19; Santiago en Hech. 15, 21 afirma que Moisés es leído cada sábado en las sinagogas; San Felipe en Juan 1, 45 supone que Moisés escribió sobre el Mesías; San Pablo atribuye a Moisés diversos pasajes: en Rom. 10, 5 (Lev. 18, 5), en Rom. 10, 19 (Dt. 32, 21), en 1 Cor. 9, 9 (Dt. 25, 4...).

A veces—como en Mt. 8, 4; 19,8—se trata simplemente de atribuir a Moisés *alguna prescripción legislativa*, lo cual no significa necesariamente que él fuera el autor literario de los libros en que se contiene su consignación por escrito, como nadie diría que el Rey Alfonso XIII es el autor de los tomos de Alcubilla que recogen la legislación de sus años de reinado.

(5) *Vita Moysis* II, 51.
(6) *Contra Apion* I, 39; *Antiq.* IV, 8, 48.

Pero es evidente que la actitud habitual de Cristo y de los Apóstoles a este respecto responde a la persuación comúnmente admitida en su tiempo de atribuir a Moisés el Pentateuco. Especialmente significativo en este orden es el pasaje de Juan 5, 45-47, donde Jesús dice:

> «No penséis que vaya yo a acusaros ante mi Padre; hay otro que os acusará, Moisés, en quien vosotros tenéis puesta la esperanza; porque si creyerais en Moisés, creeríais en Mí, *pues de Mí escribió él;* pero si no creéis *en sus Escrituras,* ¿cómo vais a creer en mis palabras?»

El P. Bea llega a afirmar (7) que por este texto se deduce ser *de fe divina* que por lo menos Moisés escribió algo del Pentateuco. Aparte de que resulta difícil precisar los pasajes del Pentateuco que hablan expresamente del Mesías, nos parece forzada la limitación de las palabras de Cristo a unos pocos textos del Pentateuco, de los cuales Jesús habría afirmado en este lugar la paternidad literaria de Moisés. Creemos más bien que Jesús se acomoda, en un argumento *ad hominem,* como solía hacer frecuentemente, a las creencias de sus interlocutores, sin pronunciarse formalmente por una cuestión que, como ésta, sería de carácter meramente literario: «Puesto que subjetivamente estáis convencidos—viene a decirles—de que Moisés escribió el Pentateuco; al no creer en él, ofendéis al propio Moisés.» Si se hubiera de tomar al pie de la letra y como una afirmación refleja de Cristo, ésta su acomodación a la creencia judía nos obligaría a admitir, como de fe divina, la autenticidad mosaica de *todo* el Pentateuco, *incluida la narración de la propia muerte de Moisés,* tal como ellos lo creían según los pasajes de Filón y Josefo que hemos citado más arriba.

Sin embargo, esta tesis que venimos llamando «tradicional» admite, ante la evidencia de los hechos, que Moisés haya usado fuentes escritas u orales anteriores a él, que haya empleado amanuenses para escribir, e incluso que algunas cosas en su libro hayan sido cambiadas o añadidas posteriormente por autores inspirados.

2. *La postura de los críticos.*

Coinciden todos en negar que Moisés haya escrito el Pentateuco como tal libro. Discrepan en la parte, mayor o

(7) *De Pentateucho* (Romae, P. I. B., 1933), p. 16.

menor, que conceden a la actividad de Moisés Para algunos, ésta se reduce a su oficio de Caudillo y Legislador embrionario en el desierto. Otros admiten que escribiera un pequeño núcleo o documento fundamental que dio origen al libro actual. Otros, en fin, estiman que debe remontarse hasta Moisés el origen de ciertas *tradiciones* legales e históricas que luego fueron recogidas en el libro actual.

La crítica del Pentateuco, englobando las dos cuestiones de las fuentes y de la autenticidad mosaica, tiene una larga historia de casi tres siglos. La inicia el oratoriano Richard Simon el año 1678, limitando la autenticidad mosaica al Génesis y a las secciones legislativas. Pero nadie le siguió por el momento.

Fue propiamente a mediados del siglo XVIII cuando surgió la moderna teoría de los «documentos» que, aunque al principio trataba solamente de descubrir las fuentes literarias del Pentateuco, terminaría por comprometer la autenticidad mosaica del mismo. En 1753, Jean Astruc, médico de Luis XV, observando que Dios unas veces era designado con el nombre de Elohim y otras con el de Yahvéh, dedujo que el Pentateuco había resultado de la refundición hecha por Moisés de dos documentos anteriores (8). La semilla de la división de fuentes proliferó en hipótesis—la de los *fragmentos*, sostenida por A. Geddes (1737-1802); la de los *suplementos*, de H. G. A. Ewald (1803-1875); *la nueva de los documentos* iniciada por H. Hupfel (9) en 1853—hasta desembocar en la famosa

*Teoría de Wellhausen.*

Sostiene Wellhausen (10) que el actual Pentateuco resulta de la fusión de cuatro documentos cuyos nombres ya eran conocidos por las hipótesis anteriores: J (ahvista) E (lohista), D (euteronomista) y P (riester Codex o Presbiterial = código sacerdotal). Los cuatro documentos son posteriores con mucho a Moisés. El yahvista habría sido escrito

(8) Jean Astruc: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Génèse. Avec des remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces conjectures.* Bruxelles, 1753.

(9) Hermann Hupfeld: *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung.* Berlín, 1853.

(10) Expuso por primera vez sus opiniones en una serie de artículos titulados: *Die Composition des Hexateuchs* (1876-77). Pero sólo el año 1878 dio forma a su teoría en su *Geschichte Israels*, que fue reimpresa en 1883 bajo el título: *Prolegomena zur Geschichte Israels.*

en Judá hacia el año 850; el elohista en Efraim (o Reino del Norte) poco antes del 722 (toma de Samaria); el deuteronomista sería, conforme a la piadosa *fraus* introducida por De Wette, el libro de la Ley «encontrado» bajo el Rey Josías (623) en Jerusalén; y el P habría sido redactado al final del destierro babilónico (500-450) bajo el influjo del profeta Ezequiel. Un *primer redactor*, quizá antes del 623, habría fundido en uno J y E. Más tarde, hacia la época del destierro, un *segundo redactor* habría unido a JE el D. Por último, un *tercero y definitivo redactor* (hacia el año 400) habría incorporado a la obra anterior el documento P traído a Jerusalén probablemente por Esdras hacia el año 460, retocando a su luz los anteriores documentos previamente fundidos.

Los *fundamentos* de la teoría de Wellhausen son de diversa índole. Para la distinción de fuentes prevalecen los argumentos literarios basados en las observaciones que hemos hecho al principio (diversidad en el empleo de los nombres divinos, diferencias de léxico, y estilo, repeticiones, etc.). Para la datación echa mano de argumentos histórico-litúrgicos y sobre todo filosóficos. Heredero de la teoría de Hegel, que considera ley universal de la Historia la evolución de menos a más en lo cultural y religioso, Wellhausen establece *a priori* cinco etapas sucesivas en la evolución religiosa (polidemonismo, politeísmo, henoteísmo, monoteísmo y nomismo) y distribuye en estratos cronológicos sucesivos los documentos que han dado lugar a la composición del Pentateuco actual: J pertenecería al período polidemonista, E al henoteísta, D al monoteísta y P al nomista.

La teoría de Wellhausen, acogida con entusiasmo al principio, fue muy pronto duramente *criticada* aun dentro de su propio campo. Sus principales fallos son:

El apriorismo filosófico que niega la posibilidad de lo sobrenatural y que está subyacente en el fondo de todo el sistema.

El concepto simplista de la evolución religiosa que establece. La moderna historia comparada de las religiones no admite el esquema evolutivo proconizado *a priori* por Wellhausen. El sistema de los ciclos culturales empleado por el P. Schmidt ha puesto de manifiesto que el proceso evolutivo de la escuela wellhausiana no responde a la historia de las religiones. Distribuyendo los pueblos atrasados, que hoy subsisten en las selvas del Africa central y en las islas de los más

remotos archipiélagos, en ciclos culturales que corresponden a los diversos estratos prehistóricos, se ha podido comprobar que las ideas religiosas de los más antiguos son más depuradas que en los más recientes, resultando así que la evolución religiosa no ha procedido históricamente de menos a más, sino al revés: monoteísmo en un principio, degeneró después en esas formas imperfectas que Wellhausen consideraba anteriores.

Otro fallo del crítico alemán es el desconocimiento del Antiguo Oriente, que le hizo atribuir a época tardía, muy posterior a Moisés, concepciones religiosas y jurídicas cuya existencia y difusión varios siglos antes del Exodo es hoy un hecho documentalmente probado.

Por último, el desconocimiento de los géneros literarios de la antigüedad oriental le hizo proceder ligeramente en la valoración histórica de las narraciones y leyes contenidas en el Pentateuco, rechazando como leyendas tardías lo que hoy se reconoce como tradición antiquísima.

### 3. *¿Qué se puede hoy opinar sobre el asunto?*

Convendrá distinguir cuidadosamente lo que, después de doscientos años de enconadas discusiones y pacientes estudios, puede tenerse por adquirido y lo que sigue estando en litigio.

En líneas generales y prescindiendo de origen y fechas, parece evidente—y lo admiten hoy la mayoría de los autores tanto católicos como no católicos—*la existencia de cuatro fuentes distintas*, a las cuales podemos designar, para entendernos, con los nombres consagrados por la crítica: JEDP. Podrá discutirse si tal o cual pasaje pertenece a esta fuente o a la otra; pero la coincidencia de indicios literarios (diversidad en el empleo de nombres divinos, peculiaridades de léxico, lengua y estilo, tendencias, etc.) muestran la diversa procedencia de los materiales empleados por el autor del Pentateuco. Lo que por estos indicios se atribuye comúnmente a la fuente J presenta, como características constantes, una extraordinaria viveza en las narraciones, ausencia de fórmulas teológicas, concepto sobrenatural de la intervención de Dios en el mundo y en la historia, optimismo religioso, nacionalismo moderado y expectación mesiánica. La fuente E resulta más moralista y preocupada por el integrismo en el cumplimiento de la Alianza; rehúye

las representaciones de la divinidad y los antropomorfismos; tiene un hondo sentido del pecado; históricamente sustituye a Judá por Rubén en el episodio de José y a los cananeos por los arameos y amorreos como enemigos clásicos del pueblo de Dios. En D prevalece el concepto de Israel como pueblo—comunidad religiosa—amado por Dios, a quien hay que corresponder. Finalmente, P se centra en Jerusalén y en el Templo presentando un concepto de Dios trascendente que debe ser honrado con santidad adquirida mediante la observancia de numerosas prescripciones cultuales.

Hoy los críticos, siguiendo a la escuela escandinava, cuyas conclusiones aceptan en este punto muchos autores católicos capitaneados por el P. de Vaux (11), mejor que de «documentos» escritos prefieren hablar de «tradiciones» que sobre los mismos hechos y leyes se habrían conservado preferentemente en torno a diversos santuarios y que reflejarían diversos puntos de vista provenientes de las diversas condiciones históricas de lugar y tiempo. Así J y P serían claramente de origen judío; E representaría tradiciones del Reino del Norte, e igualmente D, aunque estas últimas, traídas a Jerusalén por los levitas después de la caída del Reino de Israel, habrían adquirido aquí un espíritu nuevo. Sobre la base de que sean consideradas como «tradiciones» y no como «documentos» escritos, resulta más difícil datar las fuentes del Pentateuco. Generalmente se retiene que P, afirmada definitivamente durante el destierro, debe ser considerada posterior a D, que parecer nacer al final de la monarquía; J y E se perfilan como existentes ya en tiempos de Salomón.

Muy pocos admiten hoy que las cuatro fuentes sean *anteriores a Moisés* y fueran por él fundidas en un libro que equivaliera sustancialmente al que poseemos hoy. Los fenómenos literarios que justifican y en cierto modo exigen la distinción de fuentes, aparecen, como hemos visto, no sólo en los relatos de hechos anteriores a Moisés, sino en las narraciones y legislación de las que el propio Moisés habría sido protagonista.

Tampoco admite ya hoy la mayoría de los autores que las mencionadas cuatro fuentes del Pentateuco sean *total-*

---

(11) ROLAND DE VAUX, O. P.: *La Genèse. Introduction général au Pentateuque* (París, 1951) pp. 7-23. Y más extensamente en su estudio: *A propos du second centenaire d'Astruc. Réflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque*, publicado como suplemento a «Vetus Testamentum» I (Leiden, 1953) 182-198.

*mente posteriores a Moisés.* Una cosa es la redacción escrita de una determinada tradición que puede haberse hecho en época tardía, y otra el origen mismo de la tradición que debe remontarse mucho más atrás, en gran parte a los tiempos de Moisés. La influencia del gran Caudillo de Israel en el origen de las tradiciones legales e históricas es evidente, aunque no podamos con precisión determinar si el Pentateuco actual tiene—y en qué medida—un núcleo originalmente *escrito* por el propio Moisés.

En consecuencia, la opinión más extendida hoy es que la *redacción final del Pentateuco*—sea lo que fuere del núcleo original mosaico—habría sido llevada a cabo por un redactor de la época de Esdras que habría puesto definitivamente por escrito las cuatro tradiciones principales de las que vivía religiosamente el pueblo de Israel. Estas tradiciones, que en mayor o menor grado se remontarían en su origen a Moisés, habrían tomado cuerpo en distintos lugares de Palestina y se habrían ido incrementando a través de los tiempos. Como tales tradiciones vivas, llevarían la marca del medio ambiente donde se conservaron y de las condiciones nuevas a que tenían que responder. Sucesivamente parte de ellas habrían adquirido forma escrita y se habrían influido mutuamente. Al fundirse todas ellas en un solo libro—el Pentateuco actual—el redactor definitivo no cuidó, como podríamos hacerlo hoy día, de unificar perfectamente lo que le había llegado en distinta forma por varios caminos, y de ahí resultarían las repeticiones con diversidad de matices y hasta las aparentes divergencias que hoy observamos.

### 4. *Doctrina de la Iglesia sobre el particular.*

Se contiene fundamentalmente en dos documentos: la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica, de 27 de junio de 1906, *sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco* (12), y la primera parte de la Carta de la misma Pontificia Comisión Bíblica al Card. Suhard, de 16 de enero de 1948 *sobre la fecha de las fuentes del Pentateuco* (13), que transcribimos a continuación:

---

(12) Cfr. S. Muñoz Iglesias: *Documentos Bíblicos* (Doctrina Pontificia, I). Madrid, B. A. C., 1955, n. 188-191.

(13) Cfr. S. Muñoz Iglesias: *Doc. Bibl.* n. 663-666. Sobre el alcance de estos dos documentos, véase lo que allí mismo se dice en la *Introducción*, pp. 146-150.

*Respuesta de 27 de junio de 1906 sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco*

I. «Si los argumentos acumulados por los críticos para impugnar la autenticidad mosaica de los libros sagrados que se designan con el nombre de Pentateuco sean de tanto peso que, dejando a un lado los múltiples testimonios de uno y otro Testamento tomados colectivamente, el perpetuo consentimiento del pueblo judaico, así como la tradición constante de la Iglesia y los indicios internos que se descubren en el mismo texto, concedan derecho a afirmar que dichos libros no tienen a Moisés por autor, sino que han sido tejidos con fuentes en su mayoría posteriores a la época mosaica.

*Resp.* Negativamente.

II. Si la autenticidad mosaica del Pentateuco exige necesariamente tal redacción de la obra entera que se deba mantener absolutamente que Moisés escribió de su propia mano todas y cada una de las cosas o las dictó a los amanuenses; o si se puede admitir también la hipótesis de los que piensan que él encomendó a otro o a varios que escribieran la obra que él había concebido bajo el soplo de la divina inspiración, de tal manera, sin embargo, que reflejaran fielmente su pensamiento, sin escribir nada contra su voluntad ni omitir nada; y que, por último, la obra así redactada, aprobada por el mismo Moisés como autor principal e inspirado, se hubiera divulgado con su nombre.

*Resp.* Negativamente a la primera parte, afirmativamente a la segunda.

III. Si puede concederse, sin perjuicio de la autenticidad mosaica del Pentateuco, que Moisés empleara fuentes para componer su obra, a saber, documentos escritos o tradiciones orales, de las cuales, según el fin peculiar que se había propuesto, tomara algo y lo insertara en su obra literalmente o en cuanto a la idea, resumiéndolo o amplificándolo.

*Resp.* Afirmativamente.

IV. Si, salva la autenticidad mosaica sustancial y la integridad del Pentateuco, se puede admitir que en tan

largo decurso de siglos le hayan sobrevenido algunas modificaciones, tales como añadiduras hechas después de la muerte de Moisés por un autor inspirado o glosas y explicaciones intercaladas en el texto; algunos vocablos y formas del lenguaje antiguo cambiadas a lenguaje más moderno; erratas atribuibles a defectos de los amanuenses, de las cuales sea lícito discutir y juzgar según las normas del arte crítica.

*Resp.* Afirmativamente, salvo el juicio de la Iglesia.»

Como se ve claramente, el tenor de este decreto se ciñe al estado de los estudios en su tiempo, y como dirá más tarde la misma Pontificia Comisión Bíblica en su Carta al Card. Suhard, «no se opone de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas, según los resultados conseguidos en estos últimos cuarenta años».

### *Carta de la misma Pontificia Comisión Bíblica al Cardenal Suhard, de 16 de enero de 1948*

«Eminencia: El Sumo Pontífice se ha dignado confiar a la Comisión Bíblica Pontificia el examen de dos cuestiones propuestas recientemente a Su Santidad sobre las fuentes del Pentateuco y sobre la historicidad de los once primeros capítulos del Génesis. Estas dos cuestiones, con los considerandos y votos correspondientes, fueron objeto del más atento estudio de los reverendísimos consultores y eminentísimos cardenales miembros de la susodicha Comisión. Como consecuencia de sus deliberaciones, Su Santidad se dignó aprobar la siguiente respuesta en la audiencia concedida al firmante con fecha 16 de enero de 1948.

La Comisión Bíblica Pontificia se alegra de rendir homenaje a la filial confianza que movió a dar este paso y desea corresponder con un sincero esfuerzo para promover los estudios bíblicos, asegurándoles, dentro de los límites de la enseñanza tradicional de la Iglesia, plena libertad. Tal libertad está afirmada en términos explícitos en la encíclica *Divino afflante Spiritu* por el Sumo Pontífice gloriosamente reinante, con estas palabras: «El intérprete católico, animado por fuerte y activo amor a su disciplina y sinceramente unido a la santa madre Iglesia, no debe abstenerse de afrontar las difíciles cuestiones que hasta hoy no se han resuelto, no sólo para rebatir las objeciones de los adversa-

rios, sino para intentar una sólida explicación en perfecto acuerdo con la doctrina de la Iglesia, especialmente con la de la inerrancia bíblica y capaz al mismo tiempo de satisfacer plenamente a las conclusiones ciertas de las ciencias profanas. Recuerden, pues, todos los hijos de la Iglesia, que están obligados a juzgar, no sólo con justicia, sino también con suma caridad, los esfuerzos y las fatigas de estos valerosos operarios de la viña del Señor; además de que todos deben guardarse de aquel celo, no muy prudente, por el que todo lo que sea nuevo parece que por eso mismo debe impugnarse o ser objeto de sospecha» (AAS [1943] p. 319).

A la luz de esta exhortación del Sumo Pontífice convendrá comprender e interpretar las tres respuestas oficiales dadas por la Comisión Bíblica a las cuestiones antes mencionadas; esto es, la del 23 de junio de 1905 sobre relatos que, dentro de los libros históricos de la Biblia, no tendrían de historia sino la apariencia (Ench. Bibl., 154); la de 26 de junio de 1906 sobre la autenticidad mosaica del Pentateuco (Ench. Bibl., 174-177), y la del 30 de junio de 1909 sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (Ench. Bibl., 332-339); y así se concederá que tales respuestas no se oponen de hecho a un ulterior examen verdaderamente científico de aquellos problemas según los resultados conseguidos en estos últimos cuarenta años. Por consiguiente, la Comisión Bíblica no cree que sea el caso de promulgar, al menos por ahora, nuevos decretos sobre dichas cuestiones.

En cuanto a la composición del Pentateuco, ya en el decreto antes recordado de 27 de junio de 1906, la Comisión Bíblica reconocía poderse afirmar que «Moisés, al componer su obra, se sirvió de documentos escritos y de tradiciones orales», y admitir también modificaciones o añadiduras posteriores a Moisés (Ench. Bibl., 176-177). Nadie ya, en el día de hoy, pone en duda la existencia de tales fuentes o rehusa admitir un progreso creciente de las leyes mosaicas, debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores, progreso que se refleja incluso en los relatos históricos. Sin embargo, sobre la naturaleza y el número de tales documentos, sobre su nomenclatura y fecha, se profesan hoy, aun en el campo de los exegetas no católicos, opiniones muy divergentes. Y no faltan en varios países autores que, por motivos puramente críticos e históricos, sin ninguna tendencia apologética, rechazan resueltamente las teorías hasta ahora más en boga y buscan la explica-

ción de ciertas particularidades del Pentateuco, no tanto en la diversidad de los supuestos documentos cuanto en la especial psicología y en los singulares procedimientos, ahora mejor conocidos, del pensamiento y de la expresión entre los antiguos orientales, o también en el diverso género literario requerido por la diversidad de materia. Por eso invitamos a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenciones, a la luz de una sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con esta materia. Tal estudio conseguirá, sin duda, confirmar la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y como legislador.»

En este interesante documento, la Pontificia Comisión Bíblica, aparte de confirmar la sana libertad concedida a los exegetas por la encíclica «Divino afflante», admite como indudable «un progreso creciente de las leyes mosaicas, *debido a condiciones sociales y religiosas de los tiempos posteriores,* progreso que se refleja *incluso en los relatos históricos*». Y aunque subraya las reservas que desde todos los campos se hacen a la clásica teoría documentaria, autoriza—e invita—«a los doctos católicos a estudiar estos problemas sin prevenciones (sans parti-pris), a la luz de la sana crítica y de los resultados de aquellas ciencias que tienen interferencias con esta materia», en la seguridad de que «tal estudio conseguirá, sin duda, confirmar *la gran parte y el profundo influjo que tuvo Moisés como autor y como legislador*».

La postura del Magisterio Eclesiástico es, pues, hoy una postura de expectativa. Las últimas palabras citadas abren un amplio margen a la interpretación de la *sustancial autenticidad mosaica* del Pentateuco que propugnaba el decreto de 27 de junio de 1906 (14).

---

(14) Véase el comentario a esta Carta de la Pontificia Comisión Bíblica hecho por el propio Secretario de la citada Comisión, JACQUES M. VOSTÉ: *El reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica,* en «Estudios Bíblicos» 7 (1948) 133-145.

CAPITULO II

# LOS ORIGENES DEL MUNDO SEGUN EL PRIMER CAPITULO DEL GENESIS

Como ya dejamos dicho más arriba (p. 20 s.), los once primeros capítulos del Génesis constituyen lo que pudiéramos llamar la prehistoria del pueblo elegido, anterior a la aparición del patriarca Abraham. La especial importancia doctrinal de los tres primeros capítulos, donde se contiene la creación del mundo y del hombre, la elevación de éste al estado sobrenatural, la tentación y caída de nuestros primeros padres, y la primera promesa del futuro Redentor, atrajo desde muy antiguo sobre ellos la especial atención de los intérpretes y motivó frecuentes intervenciones del Magisterio Eclesiástico para salvaguardar el sentido literal histórico de los mismos.

A partir, sin embargo, del año 1948 los documentos pontificios hablan siempre de los once primeros capítulos. Realmente los problemas exegéticos peculiares son comunes a toda esta sección del Génesis que hemos convenido en llamar «prehistoria bíblica». Como luego veremos al aducir y comentar estos documentos eclesiásticos, su línea fundamental tiende a mantener las enseñanzas religiosas de dichos capítulos, pero evitando ver en ellos una enciclopedia inspirada de todas las ciencias como exageradamente habían propuesto algunos apologetas del siglo pasado.

Este lamentable error de querer ver en la Biblia la más perfecta obra literaria de la humanidad y una acabada enciclopedia de todas las ciencias, ha hecho tal vez más daño a la Sagrada Escritura que los ataques sañudos de la más encarnizada crítica racionalista. La reacción contra el concepto equivocado de la absoluta perfección literaria de los Libros Sagrados explica en gran parte el descrédito en que tuvieron a la Biblia los primeros humanistas, y las burlas de

que la hicieron objeto, despreciando con la imperfección de la forma lo sublime del contenido. El otro error, no menos lamentable, de considerarla como una enciclopedia científica fue causa de equivocaciones como la del caso Galileo y de los innumerables sistemas concordistas para explicar el primer capítulo del Génesis, con el consiguiente descrédito de la Biblia ante los peritos en ciencias naturales o históricas. Y, lo que es más grave, este falso concepto ha distraído la atención de los estudiosos y del pueblo fiel hacia los aspectos científicos, literarios e históricos de la Biblia, con merma de la estimación que se merece y del fruto que de ella se debe sacar como libro de carácter eminentemente religioso.

Refiriéndose concretamente a estos pasajes del Génesis que vamos a estudiar, escribía ya atinadamente San Agustín: «Los hagiógrafos, o mejor, el Espíritu Santo que hablaba por ellos, no pretendió enseñar a los hombres estas cosas (puramente científicas), puesto que en nada les había de servir para su salvación» (1). Y en otro lugar: «No se lee en el Evangelio que dijera el Señor: Os enviaré al Paráclito para que os enseñe el curso del sol y de la luna. Porque quería hacer cristianos, no matemáticos» (2).

## EXPLICACION LITERAL DEL RELATO DE LA CREACION (Gén. 1, 1-2, 4)

Estimamos, con la mayoría de los críticos, que los versículos 1-4a del capítulo segundo forman una unidad literaria con el capítulo primero. Comúnmente se considera este relato como perteneciente a la Tradición P (resbiteral = Priester Codex).

La narración puede dividirse en cuatro partes: *a*) Creación inicial (1, 1-2); *b*) Obra de distinción (1, 3-10); *c*) Obra de ornamentación (1, 11-31); *d*) Consumación de la obra y santificación del día séptimo (2, 1-4a).

### Creación inicial.

*Vers. 1.—«Al principio...»* La lectura más obvia de este primer versículo nos hace ver en él una especie de síntesis

(1) *De Genesi ad litteram* II, 9, 20 (PL 34, 270).
(2) *De actis cum Felice manichaeo* 1, 10 (PL 42, 525).

de lo que se va a desarrollar a continuación. No creemos, sin embargo, que pueda considerarse, como quería Petavio, título de todo el capítulo. Aparte de que no existía entonces esta costumbre de titular, el versículo siguiente empieza con un *wau* copulativo que no puede ser nunca el comienzo de un escrito y que en nuestro caso enlaza evidentemente con el versículo primero.

Rabbi Yarki opinaba—y lo siguen muchos modernos—que se trata de una prótasis, cuya apódosis (introducida por un *wau* al estilo hebreo) sería el versículo segundo: «Al principio de crear Elohım los cielos y la tierra, la tierra era *un tohu wabohu*». En esta interpretación la creación no sería sino la ordenación de una materia caótica preexistente. El fundamento filológico de esta hipótesis—aparte de la posibilidad y aun probabilidad del *wau* de apódosis al comienzo del versículo segundo—es que, en la puntuación masorética del texto hebreo, la primera palabra *b^e^rešith* va sin artículo, lo cual supone que está en estado constructo con la siguiente *barâ'* y significa: *al principio de crear.* Sin embargo la deducción no es legítima. La misma puntuación masorética vocaliza *barâ* como tercera persona singular masculina del perfecto qal, vocalización que debe suponerse antiquísima, porque ya los LXX tradujeron por igual persona de aoristo griego (ἐποίησεν ὁ Θεὸς).

Preferimos, pues, la interpretación que entiende esa primera palabra *del principio absoluto del tiempo.*

*«Creó...».*—El verbo original *barâ* no indica necesariamente la producción de una cosa de la nada, idea que entre los hebreos sólo aparece formalmente ya en la época griega (2 Mac. 7, 28). Pero siempre se refiere a una obra portentosa de Dios. Jamás se emplea de una acción humana.

*«Elohim».*—En hebreo es forma plural. Pero en nuestro capítulo y a lo largo de toda la Biblia se construye con verbo o sufijo en singular, siempre que se refiere a Dios (3). Algunos autores radicales quieren ver en este plural un resto de politeísmo. Sin embargo:

*a*) En las tablillas de Tell el- Amarna, en inscripciones fenicias, en los textos hititas de Bogazkoi, en las cartas asirias, etc., aparece frecuentemente

(3) En sentido plural se emplea frecuentemente en la Biblia para designar: las falsas divinidades (Ex. 22, 19; Jos. 24, 14), los que, como los jueces o reyes, hacen las veces de Dios (Sal. 32, 1. 6), los ángeles (Sal. 8, 6; 97, 7; Job 1, 6), los ídolos (Gén. 31, 30; 35, 2.4...).

el plural para indicar una divinidad singular y hasta una persona humana de categoría.

b) En la misma Biblia a veces se emplea para designar un rey o juez en el ejercicio de sus funciones (Ex. 21, 6), una falsa divinidad (Gén. 30, 30-32) incluso femenina (3 Reyes 11, 5).

c) En todo caso, el autor de este primer capítulo, que según todos los críticos pertenece al más reciente de los documentos—P—, es perfectamente monoteísta y refleja un período de la historia de Israel, en que el monoteísmo estaba universalmente reconocido. Si no tuvo escrúpulo en emplear este nombre es porque consideró que no contenía ningún resto de politeísmo.

*«Los cielos y la tierra».*—Significa el conjunto de seres visibles organizado que los griegos llamaban *cosmos.* No hay el más leve indicio que nos autorice a ver en «cielos» las creaturas espirituales.

*Vers. 2.—«Y la tierra era mar y noche».*—Así traduce nuestro versículo el doctor Enciso (4) y creemos que con suficiente fundamento. Los autores suelen traducir «desierta y vacía» fundándose en Jer. 4, 23 y en Is. 34, 11 donde nuestra expresión se emplea para significar una tierra desolada por los enemigos. Pero no está claro quién depende de quién, y por tanto, si Génesis debe explicarse por Isaías y Jeremías, o viceversa. En todo caso la frase parece adverbial y tal vez al usarla no se pensaba reflejamente en su origen. En Gén. 1, 2 Enciso cree que *tohu* guarda relación con el *tehôm* (= abismo) que se menciona en el estico siguiente. Sería el abismo primordial (océano de aguas saladas) que se encuentra en las cosmogonías orientales y que los babilonios llamaban *Tihamat. Bohu* podría relacionarse con el nombre de la diosa fenicia *Báau,* esposa del viento Kolpís y que era identificada con la *noche.* Ha desaparecido en Génesis la personificación mitológica, y sólo queda el nombre de esos elementos en una extraña construcción adverbial asonante para indicar el estado caótico del mundo antes de comenzar la obra ordenadora de Dios. La *tierra* está tomada en este versículo en sentido anticipado. Lo que después sería la tierra, al principio era una masa caótica de aguas turbulentas y tenebrosas. Así se entiende mejor todo el ver-

(4) Jesús Enciso Viana: *Tohu wabohu,* en «Estudios Bíblicos», 11 (1952), 321-324.

sículo: «La tierra era mar y noche, y las tinieblas cubrían la haz del mar. Pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas.»

*«Y el espíritu de Dios».*—Es la fuerza que caracteriza la actuación de Dios sobre el mundo tanto en lo natural como en lo sobrenatural.

*«Estaba incubando sobre las aguas».*—Indica la intención divina de intervenir sobre el caos tenebroso para sacar de él la maravilla del mundo visible que hoy contemplamos. No creemos fundada la explicación de los que ven en «el espíritu de Dios» un *viento fortísimo* que actuará sobre las aguas para hacer visible la tierra.

OBRA DE DISTINCIÓN.

En los versículos 3-10 la acción de Dios sobre esa masa caótica tiene por objeto separar unas cosas de otras construyendo así las tres habitaciones que habrán de ser pobladas después.

*La obra del primer día* (v. 3-5) comprende la creación de la luz (v. 3), la separación de la luz de las tinieblas (v. 4) y la imposición de nombres al día y a la noche. Lo primero que hace Dios, como cualquier trabajador, es encender la luz. Al decir que Dios la separa de las tinieblas, de cuya creación no se habla, se considera a la luz como una sustancia. Realmente el objeto de esta primera obra de Dios es la creación de la región de la luz. La imposición de nombres —signo del dominio de Dios sobre las cosas creadas—indica en nuestro caso la función primordial que Dios asigna a la luz y a las tinieblas: distinguir el día de la noche. Bajo la expresión «y hubo tarde y hubo mañana» aparece subyacente la manera hebrea de computar los días a partir de la puesta del sol. Difícilmente se puede expresar mejor la omnipotencia divina, que con sólo una palabra produce los seres.

*La obra del día segundo* (v. 6-8) consiste en la separación entre las aguas superiores y las inferiores, mediante el firmamento que deja un espacio intermedio. El firmamento es concebido como una superficie dura (etimológicamente de la raíz *raqía'* que significa la acción de moldear metales a golpes). La palabra hebrea con que se designa el nombre de cielo que Dios le da, deriva de la raíz asirira *šamu,* que significa «techo».

*Las obras del tercer día* (v. 9-13). A la voz de Dios las aguas que han quedado debajo del firmamento se congregan formando los mares y dejan aparecer la superficie terrestre

(v. 9-10). En los versículos 11-13 Dios ordena a la tierra que germine toda clase de plantas. La triple distinción de plantas, que se repite en el mandato divino y en el relato de su realización, responde a la simple clasificación botánica de entonces fundada en la experiencia: la *hierba verde* que aparentemente nace sin simiente, como por generación espontánea; las *gramíneas* cuyo fruto es todo él simiente, como los cereales; y los *árboles frutales*, cuyo fruto lleva dentro la semilla. La obra divina en este tercer día es doble, como lo será también en el día sexto. Obsérvese de una parte el paralelismo entre el día tercero y sexto, y de otra el afán de encerrar toda la creación en el esquema de seis días.

La obra de ornamentación.

Pertenecen ya a ella los versículos 11-13 en los que se describe la creación de las plantas. Nos parece más razonable dividir la obra creadora en dos grandes bloques, el primero de los cuales—los tres primeros días—comprende la creación de los tres espacios habitables, cuyos habitantes serán creados en los tres últimos días que formarían el segundo bloque. Realmente las plantas no son concebidas como habitantes de la tierra, sino como un tapiz que embellece la morada de los animales y del hombre.

*La obra del día cuarto* (v. 14-19). Consiste en crear los habitantes de la morada de la luz (primer día), lo que el v. 1 del cap. 2 llama «ejército» de los cielos. Se trata de los astros o *lumbreras* (la palabra hebrea original significa receptáculos de luz, porque no son concebidos como fuentes de luz propia, sino como faroles o fanales que encierran una porción de aquella luz-sustancia que fue creada el primer día): el sol, la luna y las estrellas. La misión que se les asigna es triple: alumbrar la tierra, distinguir el día de la noche, y servir de señales para las estaciones y los años. De un plumazo y sin polémica, el autor suprime todo posible fundamento a los cultos astrales al decir sencillamente que los astros son creaturas de Dios para servicio del hombre, y no viceversa. Notemos de paso que sólo este cuarto día aparece el sol, y, sin embargo, ya desde el principio se viene hablando de días—que constan de tarde y mañana—y el día anterior han aparecido ya las plantas sobre la tierra (!!).

*La obra del quinto día* (v. 20-23) se corresponde con la del segundo, ya que da origen a los habitantes del espacio acuático y aéreo que resultó de la división entre las aguas superiores y las inferiores mediante el firmamento. Este día

comienzan a existir los peces del mar y las aves del cielo. Por ser la primera vez que aparece la vida animal se introduce en la narración un elemento nuevo: la bendición de Dios que concede a los animales la virtud de reproducirse, acaso como réplica implícita a los cultos paganos de la fecundidad. Notemos que la orden de producir los peces se da aquí a las aguas del mar, como en el v. 11 se encomendaba a la tierra la función de producir las plantas y en el 24 se le encargará que produzca los animales terrestres. Esto fue lo que indujo a San Agustín a concebir su famosa teoría de que Dios infundió a la primera materia las «rationes seminales» de todos los seres que con el tiempo habían de existir.

*La obra del sexto día* (v. 24-31) es también doble como en el día tercero, con el cual se corresponde creando los habitantes del espacio terrestre: los animales y el hombre. La triple división de animales se funda en la simple observación y con criterio utilitario: bestias salvajes, animales domésticos y reptiles.

*La creación del hombre*, coronamiento de la obra divina, adquiere en nuestro relato una especial solemnidad que arguye su especial categoría en la escala de los seres creados. Va precedida de una *deliberación* que recalca la importancia excepcional de la obra; se afirma que el hombre es creado a imagen de Dios; y se le concede el dominio sobre todas las cosas creadas.

«*Hagamos al hombre a nuestra imagen*» (v. 26) es para algunos críticos un vestigio de politeísmo que reflejaría el origen politeísta del relato. Se nos hace difícil admitir, aun desde el punto de vista puramente literario y prescindiendo de consideraciones teológicas, que el autor del Génesis—estrictamente monoteísta, según confesión expresa de esos mismos críticos—haya incurrido en semejante desliz. Ya hemos visto que en las literaturas orientales extrabíblicas era frecuente el uso de un nombre plural para designar divinidades individuales. Por otra parte, en el versículo 27a el sufijo nominal reaparece en singular («a imagen de él»). El plural en nuestro caso, más que *mayestático*—frecuente en nuestras lenguas modernas, pero inusitado en la antigüedad—debe ser considerado como *deliberativo*: «Dios habla consigo mismo; si emplea el plural, es porque hay en él tal plenitud de ser que puede deliberar consigo mismo como muchas personas deliberarían entre sí» (5). La opinión de que

(5) M. J. Lagrange: *L'Hexameron*, en «Revue Biblique», 5 (1896), 387.

contenga, como algunos Santos Padres sospecharon, una alusión a la Trinidad nos parece poco probable.

«*A imagen de Dios lo creó*» (v. 27) ha dado lugar a numerosas interpretaciones. La escuela radical piensa que se trata de la figura corporal (6), hipótesis absurda en un autor judío que considera a Yahvéh puro espíritu. Los Padres alejandrinos ponían esta imagen en la participación de la vida divina por la gracia. La opinión más frecuente —aunque nos parece demasiado metafísica—es que la imagen consiste en que el hombre, ser inteligente y libre, refleja esos mismos atributos divinos que le distinguen de los demás seres creados. En la literatura egipcia se dice *imagen del Faraón* a su primer ministro, el que hace sus veces; y esto cuadra a nuestro pasaje, donde inmediatamente se concede al hombre el dominio delegado, que sólo a Dios compete por derecho propio, sobre todos los seres creados (v. 28b). Como luego veremos, en los textos asirios sobre el origen del hombre, a menudo esta *imagen del dios* que lo forma indica el elemento supramaterial que entra en la constitución de la naturaleza humana.

No se dice si Dios hizo al principio una o varias parejas humanas como tampoco se declara si los hizo a la vez o medió algún intervalo de tiempo entre la aparición del primer hombre y la de la primera mujer. La numeración de los días, expresada en cardinales y sin artículo hasta ahora, lleva aquí, cuando se trata del día sexto, artículo (v. 31); tal vez es otra manera de subrayar la importancia excepcional del día en que aparece el hombre.

### Consumación de la obra y santificación del día séptimo (2, 1-4a).

Al hacer el resumen de la obra de Dios en estos seis días, el autor habla de los cielos y la tierra y de su «ejército» o cortejo. Se llama ejército en sentido amplio a todas las cosas que se mueven, tanto animadas como inanimadas. En este sentido se habla en los escritos proféticos del *Dios de los ejércitos.*

El antropormofismo con que presenta a Dios descansando el séptimo día de una acción creadora que no ha supuesto en El trabajo alguno, indica que el autor busca con ello alguna finalidad pedagógica. En efecto: la expresión «bendijo al día séptimo y lo santificó» parece encaminada a

(6) A. Jeremías: *Das A. T. im Lichte des Alten Orients*, 1930, p. 53.

fundamentar la significación religiosa del descanso sabático, como puede verse en Exodo 20, 11. «Santificar» en sentido bíblico es separar una cosa o persona del uso o vida profana consagrándola al culto de Dios o a una misión especial. Cuando se trata de un día determinado, indica su consagración como fiesta a Yahvéh.

## CARACTERISTICAS LITERARIAS DE ESTE PRIMER CAPITULO DEL GENESIS

A la simple lectura de este capítulo observamos evidentes señales de artificio literario.

### El esquematismo de las fórmulas.

La narración adopta una serie de fórmulas estereotipadas que se repiten casi machaconamente. El relato de la creación de cada cosa repite la casi totalidad de dichas fórmulas, como puede verse por el cuadro adjunto:

| *Días* | *Obras* | *Cosas creadas* | *Fórmulas* | (*Clave de signos*) |
|---|---|---|---|---|
| I | 1 | Luz. | *ab-de-gh* | *a* = «Dijo Dios». |
| II | 2 | Firmamento. | *abcde-gh* | *b* = «Hágase o prodúzcase». |
| III | 3 | Tierra seca. | *abcde-g-* | *c* = «Y fue así». |
| | 4 | Plantas. | *abcd--gh* | *d* = Relato de la ejecución. |
| IV | 5 | Astros. | *abcd--gh* | *e* = Imposición del nombre. |
| V | 6 | Peces y aves. | *abcd-fgh* | *f* = Bendición. |
| VI | 7 | Animales terrestres. | *abcd--g-* | *g* = «Y vio que era bueno». |
| | 8 | Hombre. | *abcd-fgh* | *h* = «Y hubo tarde y hubo mañana, día...» |

Como se ve, las fórmulas *a, b, d, g* se repiten en todas las obras. La fórmula *h*, como era de esperar, sólo se encuentra al final de cada día; falta por tanto al final de la primera de las obras en los días en que hay más de una. La expresión «Y así fue» sólo falta en la creación de la luz, donde literalmente resulta de mayor efecto decir

sencillamente «Y hubo luz» con el mismo verbo de la frase suprimida. La imposición de nombres (*e*) sólo tiene lugar en los tres primeros días, y es sustituida en los restantes por la bendición a los vivientes que sólo se da a los peces y aves—primeros animales creados—y al hombre.

### El artificio de los números.

Quizá esto no sea tan claro, sobre todo porque el texto hebreo y el de los LXX no coinciden. De todas formas, siete veces repite las fórmulas «Y hubo tarde y hubo mañana». «Y así fue». «Y vio Dios que era bueno» (falta en la creación del firmamento según los LXX), aunque para salvar el número las tenga que omitir algunas veces. Siete veces emplea el verbo *barâ'*. Lo mismo ocurre con el número tres. En los tres primeros días, Dios opera sobre la materia caótica *tres* divisiones, creando los espacios que habrán de poblar los seres creados en los otros tres días. *Hay tres clases de plantas y tres clases de animales*, clasificándose además los terrestres en tres grupos. En la creación del hombre, a la que el autor concede tanta importancia, se emplea *tres* veces el verbo *barâ'* (7).

### El esquema de las obras y de los seis días.

Es sin duda el artificio más evidente. Como ya hemos observado al hacer el análisis del texto, la creación está concebida de modo que en los tres primeros días crea Dios tres grandes receptáculos o habitaciones cuyos habitantes son creados en los tres días siguientes y por el mismo orden. A la región de la luz creada el primer día corresponden los astros creados en el cuarto; a la región de los mares y del aire que queda debajo del firmamento en la obra del segundo día corresponden los peces y las aves creados el día quinto; y a la tierra, que aparece el día tercero, corresponden los animales terrestres y el hombre, creados el día sexto. Las plantas, concebidas como tapiz de la tierra, son creadas el día tercero; con lo cual son dos las obras de este día como dos son también las obras del día sexto: creación de los animales y del hombre.

Veámoslo en un cuadro sinóptico:

---

(7) Sobre el simbolismo de los números en la Biblia y en general entre los antiguos orientales, cfr. B. Celada: *Números sagrados derivados del siete* (Contribución a la historia del siete, de la semana y del sábado), en «Sefarad», 8 (1948), 48-77; 336-356; 10 (1950), 3-23.

| *Días* | *Obras* | *Habitaciones separando:* | *Habitantes* | *Obras* | *Días* |
|---|---|---|---|---|---|
| I | 1 | Luz.—Tinieblas. | Astros. | 5 | IV |
| II | 2 | Aguas superiores.—Aguas inferiores (firmamento). | Peces y aves (bajo el firmamento). | 6 | V |
| III | 3 | Tierra.—Mar. | Animales terrestres. | 7 | VI |
| | 4 | Plantas. | El hombre. | 8 | |

## CONCEPCION COSMOGONICA SUBYACENTE AL RELATO DE LA CREACION

El análisis literal de este primer capítulo del Génesis nos ha hecho descubrir en el autor sagrado un concepto físico del mundo que no se aviene con la idea que hoy tenemos del universo material y que aparece, igualmente, en los demás libros sagrados del Antiguo Testamento. Es el concepto que sobre el mundo tenían todos los antiguos pueblos orientales y que el autor inspirado asume como vehículo para enseñar a los hombres de su tiempo y de su cultura la verdad teológica de la creación de todas las cosas por Dios (8).

Se trata de una concepción simplista que se basaba en los datos suministrados por las apariencias externas. Según esta concepción, la casa cósmica constaba de tres partes: sótano, planta baja y piso superior. El sótano era la morada de los muertos (šeol); la planta baja o tierra era la habitación del hombre, y el plano superior era el cielo de Dios (Ps. 103, 19).

*La tierra* se concibe como una inmensa extensión discoidal (Prov. 8, 26; Is. 40, 22; I Sam. 2, 8) asentada sobre columnas (II Sam. 22, 6; Ps. 75, 4; Ps. 104, 5; Ps. 18, 16; Prov. 8, 29; Job 9, 6; 38, 4-8) y sostenida por las aguas del mar inferior sobre el cual flota (Ex. 20, 4; Ps. 24, 2; Ps. 136, 6) de

(8) Cfr. José María Riaza, S. I.: *El comienzo del mundo* (Madrid, B. A. C., 1959), pp. 651-653. Para todas las cuestiones relacionadas con estos primeros capítulos del Génesis puede verse la obra del P. Luis Arnaldich, O. F. M.: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Biblioteca del pensamiento actual, 87), Madrid, Rialp, 1957.

tal manera que los ríos son aberturas por donde salen las aguas subterráneas (Gén. 8, 2; Prov. 8, 28).

*El cielo* o firmamento es una inmensa superficie de metal luciente o cristal (Ex. 24, 10; Job 37, 18) o como una tienda (Prov. 8, 27; Ps. 104, 2), que está sujeto por columnas (Job 26, 11) que son los collados eternos y que sirven también de muro a la parte inferior de la casa cósmica.

Encima del firmamento están las aguas superiores (Ps. 104, 13, y Ps. 148, 4), que a veces pueden caer tumultuosamente sobre la tierra, si Dios abre las cataratas del cielo (Gen. 7, 11). También en el firmamento están los tesoros o departamentos en los que se contienen los vientos (Ps. 135, 7); nubes (Ecclo. 43, 15); hielos (Job 38, 29); granizo (Job, 38, 22); nieve (Job 38, 22); luz (Job (38, 19).

*Los astros* son como recipientes de un poco de esa luz y unos están fijos en el firmamento mientras otros son movibles. El sol y la luna alternan en el dominio del día y la noche, saliendo de sus respectivas moradas excavadas en los montes eternos (Ps. 19, 5-6; Job 9, 7).

De toda esta concepción primitiva se vale el autor para enseñar que Dios hizo todas las cosas describiendo éstas según la idea que entonces se tenía de ellas y de la que él mismo participaba; mentalidad que no sólo se refleja en el Génesis, sino en muchos de los libros del A. T. como hemos ido haciendo notar.

## LOS RELATOS EXTRABIBLICOS SOBRE LA CREACION DEL MUNDO

Todos los pueblos y culturas se han preocupado por los orígenes del mundo visible y en todos se conservan tradiciones que responden a esa preocupación (9).

### El mito indio.

No hay documento alguno que trate expresamente de la creación; sólo tenemos algunas referencias, especialmente en la religión brahmánica. Según estas referencias, la creación tuvo lugar cuando del *todo invisible,* envuelto en densas tinieblas y en letargo, el *Espíritu Universal* disipó las sombras y produjo las aguas en las que infundió un

(9) Cfr. Jesús Enciso Viana: *Problemas del Génesis* (Vitoria, Editorial Social Católica, 1936), pp. 71-90.

germen que se desarrolló en un *huevo*. Al cabo de un año brahmánico, Brahma dividió el huevo con su pensamiento separando los cielos y la tierra mediante el *invencible sustentador de las aguas*, e hizo emanar de su propia sustancia todos los seres.

El mito fenicio.

Lo conocemos por el relato de Filón de Biblos, nacido el año 42 p. C. y que dice haberlo tomado de un tal Sankhoniaton. Según la idea fenicia, al principio existían el Caos y el Pneuma o viento tenebroso, de cuya unión nace Mot. Este, que parece ser el barro de la tierra, toma forma de huevo y al dividirse da origen al cielo y a la tierra, los cuales se pueblan de seres (10).

Mitos egipcios.

Hay tantos como santuarios, porque cada uno tiene el suyo propio. Según uno de ellos, al principio existen aguas turbias (Núm) fangosas, de las que, por influjo del dios Sol, separando el agua del barro, surgen el mar y la tierra. Según otro relato, el dios Sol (que tiene forma de escarabajo) escupe al dios Schu y de éste forma a la diosa Tefnet. De Schu y Tefnet nacen Seb, dios de la tierra, y Nut, diosa del cielo. Estos engendran a otros cuyos hijos llenan la tierra. Schu, levantando en alto a Nut, separa el cielo de la tierra. A veces la diosa del cielo es representada bajo la forma de una vaca celeste, a la cual Seb levanta en el aire; por su vientre discurren las estrellas y avanza la barca del dios Sol.

Mitos mesopotámicos.

También aquí abundan las tradiciones en torno a cada ciudad y a cada templo, que además sufren variaciones de unos tiempos a otros. El relato más importante es el que, por las palabras con que empieza, se conoce con el nombre de

*Enuma Eliš*. Se ha conservado en siete tablillas con un total de unas 1.000 líneas y en caracteres cuneiformes. Se encontró en 1875 en la Biblioteca de Assurbanipal. El texto actual es del siglo VII a. C.; pero representa una redacción babilónica de un poema sumerio que se remonta

(10) Eusebio: *Praeparatio Evangelica* 1, 10.

al siglo XX a. C. (11). Según este mito, al principio existía un caos acuoso formado por Apsu (aguas dulces) y Tiamat (aguas saladas), de cuyo seno nacen los dioses.

«Cuando en lo alto no se nombraba el cielo
y de abajo la tierra no recibía nombre;
y de Apsu, el primer padre (de los dioses),
y de Mummud, Tiamat, la madre de todos,
las aguas se fundían en uno;
y los campos no estaban unidos unos a otros,
ni se veían los cañaverales;
cuando ninguno de los dioses había aparecido,
ni eran llamados con su nombre, ni se les había fijado [destino,
fueron creados los dioses en el seno de las aguas.»
(Tabla I.)

Las divinidades recién creadas se amotinan contra Apsu, el cual dice a su esposa Tiamat:

«Sus estratagemas me fatigan;
durante el día no descanso y de noche no me dejan [dormir.
Voy a destruirlos y a aniquilar sus estratagemas.
Que haya tranquilidad y podamos dormir.»
(Tabla I.)

Ea adormece y mata a Apsu y tiene luego del monstruo Lajamu un hijo, que en el mito antiguo se llama Enlil y en el más moderno Marduk. Este, en quien habían delegado sus poderes los otros dioses, lucha contra Tiamat, continuadora de la guerra en nombre de Apsu, y la vence. Marduk, que representa la inteligencia sobre el desorden, se decide a crear el mundo del cuerpo de su víctima Tiamat, a la que parte en dos, estableciendo así la separación entre las aguas de arriba y las de abajo:

«Divide la carne monstruosa, concibe ideas artísticas.
La despedaza, como a un pescado, en sus dos partes.
Instaló una de sus mitades cubriendo con ella el cielo.
Echó el cerrojo; puso porteros;
les ordenó que no dejaran salir las aguas.»
(Tabla IV.)

---

(11) L. W. King: *The seven tablets of the Creation*, Londres, 1902. Traducción completa al catalán, con notas, por el P. Juan Rovira en «Analecta Sacra Tarraconensia», 1 (1925), 190-221.

A continuación, Marduk adorna la parte de arriba con las estrellas y la luna, cuya misión, al igual que en el texto bíblico, es señalar los días, las estaciones y los meses:

«Hizo brillar Sin (la luna), le confió la noche.
El la fijó, como cuerpo nocturno, para regular los días.
Cada mes sin cesar la da la forma de una corona;
al principio del mes, para brillar sobre la tierra.
Tu exhibirás cuernos para determinar seis días;
al día séptimo divide la corona en dos.»

(Tab. V.)

Por último (Tab. VI), Marduk crea al hombre amasándole con la sangre de Kingu, partidario de Tiamat, al cual había cogido prisionero.

Aparte del poema *Enuma Eliš* poseemos otras numerosas tradiciones mesopotámicas, en las que se toca el tema de la creación, aunque no tan directamente.

La llamada *cosmogonía caldea,* en lengua sumeria y babilónica y en escritura neobabilónica, describe la fundación de Eridu por Marduk, que construye en ella el templo Esagil antes de que exista la tierra. Luego crea la tierra, los hombres, las bestias salvajes, el Tigris y el Eúfrates, las plantas y los animales domésticos. Por último son creadas: Nippur y su tempo Ekur, consagrado a Enlil; Uruk y su templo Eanna, consagrado a Anu y a Ištar. La tradición intenta evidentemente subrayar la supremacía de Eridu y de su templo Esagil.

La llamada *cosmogonía asiria,* la *Inscripción de Senaquerib* y el poema asirio de la *Creación de los seres animados* apenas se diferencian de las anteriores, salvo en el nombre de la primera ciudad y del primer dios que aquí se llama Assur.

* * *

Si consideramos las características comunes de todos estos relatos, incluido el capítulo primero del Génesis, vemos que cada uno atribuye a su propio dios la creación de este mundo visible, cuya imagen responde a una idea o concepto físico del mundo común a todos los pueblos del Antiguo Oriente. Esta idea común es asumida por todos como vehículo de su propia enseñanza religiosa. El Génesis, que en la mente de Dios era un libro religioso y no una enciclopedia científica, aparece tributario de ese mismo fondo cultural que sirve de vehículo a la propia enseñanza religiosa del autor inspirado.

En unos y otros relatos existe inicialmente una masa caótica de aguas turbulentas y fangosas que, separadas por obra de las distintas divinidades, dan origen a las aguas superiores y las inferiores mediante el firmamento que deja un espacio aéreo sobre la tierra.

Cada relato se distingue luego por el nombre del dios o diosa que intervienen en la obra de ordenación y que constituyen el núcleo de su enseñanza religiosa. En todas las leyendas extrabíblicas existen numerosos dioses que proceden de la misma masa inicial y que sostienen una lucha épica para sacar a luz el cosmos; en la narración bíblica el Dios único, que existe con anterioridad e independencia de la primera materia, realiza con una sola palabra la ordenación del mundo sin encontrar obstáculo. Los elementos cósmicos que en los mitos extrabíblicos aparecen personificados, en la Biblia son creaturas que obedecen sumisamente al Creador. En estas diferencias es donde debe buscarse la enseñanza propia del autor inspirado.

Dios y el autor humano del primer capítulo del Génesis pudieron haber enseñado la creación del mundo con una frase abstracta: «Dios hizo todas las cosas de la nada.» Pero si quisieron decirlo de una manera concreta e inteligible para los lectores inmediatos del Génesis, hubieron de emplear como vehículo de esa enseñanza el esquema cultural de aquellos hombres. No pudieron decir: «Dios creó los protones y neutrones, así como las galaxias alejadas de nosotros por miles y millares de años de luz.» Hubieron de atribuir a Dios la creación de las aguas superiores y del sólido firmamento...

Hay, sin embargo, en el primer capítulo del Génesis, un elemento literario que no se ha encontrado hasta hoy en las literaturas extrabíblicas: el esquema artificioso de los seis días en que se distribuye la creación, para presentar luego a Dios descansando el día séptimo. Es lo que se ha convenido en llamar, con un término griego, la cuestión del *Hexaémeron* (seis días), a la cual se ha procurado dar, a lo largo de los siglos, diversas soluciones.

## DISTINTAS INTERPRETACIONES DEL HEXAEMERON

La idea que hoy tenemos del mundo visible es muy distinta de la que sirve de base al autor del Génesis. «Según la Biblia, cuando el hombre apareció sobre la tierra, no hacía más que tres días que existía la vida: en cambio, la

ciencia convierte esos tres días en muchos siglos y aun millones de años. Las especies animales que en el Génesis nacen en el término de veinticuatro horas, han venido a la existencia separadas por períodos larguísimos. La formación de la corteza terrestre exige un proceso de millones de años, mientras que Moisés parece creer que han bastado un par de días. Eso sin contar las diferencias de orden en la aparición de la tierra con relación a los demás astros y aun en la de los seres que habitan en nuestro globo» (12).

### La exégesis judía precristiana.

Es curioso que el A. T. no parece conocer el esquema de los seis días. Frecuentemente, como hemos visto, se alude a la creación; pero de los seis días sólo se hace eco el cap. 20 del Exodo en un contexto que se atribuye comúnmente a la misma tradición P (Priester Codex) y que trata de fundamentar en el cap. I del Génesis el descanso sabático. La antigua exégesis literal fue cediendo el puesto a una interpretación simbólica y figurativa a medida que los judíos de la Diáspora, especialmente en Alejandría, empezaron a sentir dificultades en conciliar los datos del Génesis con la cultura griega.

### La antigüedad cristiana.

Sin los conocimientos científicos de hoy, pero con sensibilidad ante las dificultades internas del texto bíblico, los Padres, desde muy antiguo, se preocuparon por la cuestión del Hexaémeron. Muy pronto se perfilaron las dos escuelas extremas que habían de polarizar a los exegetas de los tiempos medios.

Heredera de los principios exegéticos de los judíos Aristóbulo y Filón, la *escuela alejandrina*, capitaneada por Clemente y Orígenes, ante las dificultades de entender al pie de la letra el primer capítulo del Génesis, lo explica diciendo que todo fue creado simultáneamente y que, por tanto, los seis días y sus obras deben ser interpretados alegóricamente: las aguas superiores son el cielo con los ángeles buenos; las inferiores, el infierno con los demonios; el sol representa a Cristo; la luna, a la Iglesia, etc.

Contra los excesos alegóricos de los alejandrinos reaccionan las *escuelas de Edesa y Antioquía*, con San Efrem,

(12) Enciso Viana: *O. c.*, p. 53.

San Juan Crisóstomo y Teodoreto, que caen en el extremo contrario, al entender la narracción a la letra. Afirman que Dios creó las cosas en seis días de veinticuatro horas y según el orden del Génesis.

Los *PP. Capadocios*, con el fin de soslayar ciertos inconvenientes que veían en la interpretación literalista, adoptaron, siguiendo a San Basilio, un método mixto: el literal-alegórico. La creación de los elementos de la naturaleza fue simultánea, pero su organización fue hecha en seis días.

Los *PP. Latinos*, generalmente, son literalistas. Merece destacarse San Agustín, que puso a prueba su ingenio para ahondar en el sentido de este pasaje. Ve las dificultades científicas, y para evitar el desprestigio de la Escritura, acude a la interpretación literal cuando no ve contradicción con la ciencia, y, en caso contrario, apela a la alegoría. Leyendo en latín el cap. 18, 1, del Eclesiástico, donde se dice: «El que vive eternamente creó juntamente (simul) todas las cosas», creyó encontrar la afirmación de la creación simultánea (13), y dedujo que los seis días habían de ser interpretados alegóricamente: Dios, al crear todo al mismo tiempo (simul), infundió en la materia unas como *razones seminales* de todos los seres, que luego se irían desarrollando en el tiempo simbolizado por los seis días. La *tarde* y la *mañana* (vespere et mane), de que el Génesis dice constaba cada uno de esos seis días, significarían el doble conocimiento angélico: uno, imperfecto en las mismas cosas (conocimiento vespertino), y otro, perfecto en la esencia divina (conocimiento matutino).

### La Edad Media.

Los teólogos de esta época son, en su mayoría, literalistas, a pesar de la autoridad de San Agustín. El mismo Santo Tomás sigue la interpretación literalista de Pedro Lombardo, aunque considera más sutil y más a propósito para defender la Sagrada Escritura contra la irrisión de los infieles la opinión de San Agustín. San Alberto Magno la consideraba tan católica como la interpretación literalista. Cayetano y Melchor Cano también la tienen por probable. Sólo San Buenaventura se atrevió a condenarla.

(13) Realmente no se trata allí de simultaneidad en el tiempo, sino de la totalidad en la obra creadora, que se extiende a todas las cosas sin *excepción*.

LA EDAD MODERNA.

El avance de las ciencias físicas y paleontológicas, por una parte, y el mayor conocimiento de los procedimientos literarios del Antiguo Oriente, por otra, han hecho que en nuestro tiempo se abandonen definitivamente las dos interpretaciones fundamentales de la antigüedad cristiana: ni pura alegoría, que resulta fantástica, ni estricto literalismo, que pugna con la ciencia.

Las opiniones que hoy se reparten los sufragios de los intérpretes pueden cómodamente reducirse a tres grupos: mítica, concordista, histórico-artística-litúrgica.

La *interpretación mítica*, introducida por Gunkel, sostiene que el relato genesíaco no pasa de ser un trasplante de las mitologías cosmogónicas orientales, pasadas por el filtro del monoteísmo hebreo. Así lo probarían los vestigios de terminología mítica (*tohu wabohu* de Gén. 1, 2); el plural Elohim, que sería un resto de politeísmo, así como el «hagamos» de Gén. 1, 26; la idea mitológica del viento incubando sobre el huevo caótico inicial de Gén. 1, 2; y, por último, el hiato que existe entre los versículos 2 y 3, prueba evidente de que se ha suprimido la formación de los dioses.

La refutación de esta teoría, que cada vez va teniendo menos partidarios, queda hecha más arriba en la exposición literal del texto, donde, sin negar la existencia en el relato de términos mitológicos, hemos visto la diferencia abismal que los separa de las concepciones míticas, y hemos demostrado que pertenecían al acervo cultural de aquella época, sin que el autor para emplearlos haya tenido que inspirarse en ningún relato mitológico.

La *escuela concordista* representa un intento desafortunado de compromiso entre la ciencia y la interpretación literalista. Se la llamó así porque pretendía concordar los datos ciertos de las ciencias físicas y paleontológicas con el esquema de los seis días genesíacos. La hipótesis concordista se ha expuesto de muy diversas maneras. Hubo quienes llegaron a decir que Dios creó en veinticuatro horas la corteza terrestre tal como la muestra hoy la geología (¡Dios habría creado los fósiles en estado fósil). Con razón escribía el P. Semería: «Al poder absoluto de Dios todo es posible; pero es imposible a su leal sabiduría crear muertos para engañar a los vivos» (14). Otros pensaron que los períodos

(14) *La cosmogonie mosaïque*, en «Revue Biblique», 2 (1893), 491.

geológicos corresponden a la formación original del mundo, mientras que el Génesis relataría la *restitución* del cosmos en seis días después de una catástrofe mundial que lo habría reducido al caos del cual parte Gén. 1, 2 (es lo que se llama *teoría restitucionista* y que no tiene base alguna fuera de la imaginación de sus inventores). Pero la mayoría de los concordistas se basan en la interpretación del término día (en hebreo *yom*) como un largo período de tiempo y buscan la correspondencia de los seis días de la creación con los distintos períodos geológicos. En favor de la equivalencia *yom* = largo período de tiempo, se aducen testimonios del propio Pentateuco (Gén. 2, 4; 3, 5; Dt. 31, 17) y del resto de la Biblia (Is. 49, 8, etc.). Pero sea lo que fuere de esta equivalencia—en rigor más que de largos períodos se trata de momentos temporales indeterminados—, lo cierto es que en nuestro pasaje *yom* aparece bien determinado con los límites naturales de mañana y tarde. Aparte de esto, ni el orden de los seis días corresponde al de los períodos geológicos, ni las cosas que aparecen creadas en cada uno de los días pueden considerarse acabadas en ningún período geológico. Escribe el P. Lagrange: «Existían ya más de 20.000 especies de animales cuando la tierra no producía más que algunas plantas criptógamas; y la flora de que habla el Génesis se parece más a la de Egipto y Palestina que a las grandes plantas estériles del estrato hullero, que no tenían flores, ni frutos» (15).

La mayoría de los intérpretes ha abandonado hoy las explicaciones científicas y busca la mente del autor sagrado a través de lo que se reconoce *artificio literario*. Abrió camino el P. Hummelauer con su famosa *teoría visionista*, que tuvo poca fortuna (16). Según esta teoría, los seis días del Génesis serían espacios de veinticuatro horas; pero con ellos el autor sagrado no quiso contar el espacio de tiempo y el orden con que en realidad fueron creadas las cosas, sino el retablo de seis visiones con las que, en días consecutivos, Dios ilustró a Adán sobre la creación del mundo. Sobre que no hay en el texto el más leve indicio de tales visiones, esta hipótesis compromete la veracidad divina al trasladar a la revelación hecha por Dios a Adán

---

(15) *Hexameron*, en «Revue Biblique», 5 (1896), 391.

(16) *Die biblische Schöpfungsbericht*, Frib. i. Brisg., 1877; *Commentarius en Genesim* (París, 1908), pp. 69-74. Le había precedido J. K. KURZ: *Bibel und Astronomie* (Berlín, 1865), p. 76.

la contradicción palmaria entre el orden de las visiones y el de la aparición de los seres en la realidad. Aparte de que resulta poco probable la transmisión de esas visiones desde Adán al autor del Génesis sin que haya quedado referencia alguna en las tradiciones anteriores a la Biblia.

La solución definitiva hay que buscarla en el artificio literario cuyos indicios evidentes dejamos señalados más arriba. El autor de este capítulo, que ha vertido su enseñanza religiosa de manera concreta en el molde cultural de aquella época, ha construido su narración sobre un esquema reflejamente y sensiblemente artificioso, de originalidad personalísima. ¿Qué intención ha podido tener para ello?

La mayoría de los intérpretes católicos de nuestros días estima que esa intención ha sido presentar la obra creadora de Dios como paradigma del trabajo durante seis días y del descanso sabático. En la glosa al tercer mandamiento del Decálogo, que se contiene en Ex. 20, 9-11 y que comúnmente los críticos atribuyen a la misma fuente P que nuestro primer capítulo, se dice: «Seis días trabajarás y harás tus obras, pero el séptimo día es día de descanso consagrado a Yahvéh tu Dios y no harás en él trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el extranjero que esté dentro de tus puertas; pues en seis días hizo Yahvéh los cielos y la tierra, el mar y cuanto en ellos se contiene, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvéh el día del sábado y lo santificó.»

Esta interpretación se conoce con el nombre de *histórico-artístico-litúrgica* con que la bautizó el P. Andrés Fernández (17). *Histórica* porque retiene el carácter histórico del relato: la creación de todas las cosas por Dios. *Artística*, porque la forma literaria no pretende seguir el orden real de la aparición de las cosas, sino que responde a un esquema artificiosamente concebido. Y *litúrgica*, porque la intención última del autor sería presentar la obra y descanso divinos como tipo del trabajo semanal y del descanso sabático.

(17) *Gen. I*, en «Verbum Domini», 3 (1923), 13-20.

## CONTENIDO DOCTRINAL DEL PRIMER CAPITULO DEL GENESIS

Podemos resumirlo brevemente después de esta larga exposición.

La enseñanza fundamental es la creación de todas las cosas por el único Dios. Si no se ve formalmente el concepto filosófico de la creación *ex nihilo,* se contiene equivalentemente.

Resplandecen claramente los principales atributos divinos: la omnipotencia, creando con una sola palabra; la sabiduría, organizando el cosmos y declarando buenas las cosas salidas de sus manos; la providencia, atendiendo al sostenimiento de los animales y del hombre.

Se subraya la supremacía del hombre sobre todas las cosas visibles por la deliberación divina que antecede a su creación (Gén. 1, 26), por la descripción que se hace de su creación a imagen de Dios (Gén. 1, 27), y por el dominio que se le confiere sobre todos los animales (Gén. 1, 28).

La ley del descanso sabático tiene su fundamento en la bendición y santificación del séptimo día, tal como se describe en Gén. 2, 2 s.

CAPITULO III

# LOS ORIGENES DEL HOMBRE SEGUN LOS CAPITULOS II Y III DEL GENESIS

La materia de estos dos capítulos, que, a partir de 2, 4b, pertenecen en la opinión de los críticos a lo que se ha llamado documento o tradición J, comprende: la especial formación del primer hombre y de la primera mujer con la institución divina del matrimonio, la descripción del Paraíso terrenal y el relato de la caída de nuestros primeros padres con el castigo que Dios les impone.

## La formacion del primer hombre (1).

Dos veces nos refiere el Génesis la creación del hombre: en el cap. 1, vers. 26-28 y en el cap. 2, 4b-7. Las diferencias entre los dos relatos son dignas de tenerse en cuenta:

> El primero dice así: «Díjose entonces Dios: hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra, y sobre cuantos animales se mueven sobre ella. Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra; y los bendijo Dios diciéndoles: Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra.»

(1) Véase, además de la obra citada del P. Arnaldich, donde puede encontrarse la bibliografía más reciente sobre estos temas, el opúsculo de Jesús Díaz: *El sexto día, el hombre,* Madrid, Centro Bíblico Hispano Americano, 1958. Cfr. Alejandro Díez Macho: *El origen del hombre según la Biblia,* en «Estudios Bíblicos», 21 (1962), 213-272.

En la exégesis particularizada del capítulo primero quedan hechas las observaciones necesarias para la inteligencia del texto. Sólo añadiremos aquí, por lo que hace a nuestro respecto, que este primer relato no establece diferencia alguna, ni en cuanto al tiempo ni en cuanto al modo, entre la formación del hombre y la de la mujer; y que tampoco se dice si Dios formó al principio una sola pareja o varias.

El segundo relato comienza como si nada se hubiera dicho sobre el particular en el capítulo precedente:

> «Al tiempo de hacer Yahvéh Dios la tierra y los cielos, cuando no había aún arbusto alguno en el campo, ni germinaba la tierra hierbas, por no haber todavía llovido Yahvéh Dios sobre la tierra ni haber todavía hombre que la labrase, ni rueda que hiciese subir el agua con que regarla, formó Yahvéh Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado.»

Mientras en el capítulo anterior el hombre aparece sobre la tierra cuando ésta se encuentra poblada de toda clase de plantas (día tercero) y de animales (días quinto y sexto), aquí su formación es anterior al nacimiento de los arbustos y a la germinación de las plantas, los cuales no habían podido nacer antes porque no había hombre que labrase la tierra y construyera norias y canales para regarla con las aguas de los ríos. Aquí se describe el modo cómo fue formado el primer hombre; se cuenta por separado y en distinta forma el origen del primer hombre y la primera mujer; y se recalca de diversas maneras la unicidad de la primera pareja humana.

El primer hombre resulta de un doble elemento—polvo y aliento—y de una doble acción de Dios, que *plasma o moldea* el barro (el verbo original hebreo corresponde al vocablo técnico para indicar el oficio de *alfarero*) e *introduce el aliento en las narices* (así dice el texto original) de la estatua de barro.

La formación de la mujer.

En el relato aparece separada de la formación del hombre por el pasaje que contiene la descripción del paraíso (Géne-

sis 2, 8-17). Se inicia con una escena que pone de relieve la soledad de Adán en medio de los animales, cuyo desfile delante de él tiene, sin duda, en la intención del autor, una marcada finalidad literaria: hacernos sentir la dramática soledad y el vacío desolador del primer hombre sin la compañía de la mujer.

Veamos el texto:

> «Y se dijo Yahvéh Dios: No es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él. Y Yahvéh Dios trajo ante Adán todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dio Adán nombre a todos los ganados y a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo; pero entre ellos no había para Adán ayuda semejante a él.
>
> Hizo, pues, Yahvéh Dios caer sobre Adán un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar la carne; y de la costilla que de Adán tomara, formó Yahvéh Dios a la mujer, y se la presentó a Adán. Adán exclamó:
>
> —Esto sí que ya es hueso de mi hueso y carne de mi carne. Esto se llamará «varona», porque del varón ha sido tomada.
>
> Dejará el hombre a su padre y a su madre,
> y se adherirá a su mujer;
> y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gén. 2, 18-24).

El desfile de los animales y la imposición de nombre por parte de Adán es una forma literaria de indicar el dominio del hombre sobre ellos y responde a la afirmación explícita del Gén. 1, 28, donde Dios le concede al hombre ese dominio. Entre los orientales la imposición de nombre equivalía a la expresión de un derecho sobre las personas, animales o cosas, así como el cambio de nombre indicaba la destinación a una misión especial señalada a la persona que lo recibía por el autor del cambio.

Sin embargo, la inclusión de este episodio entre la doble alusión a la necesidad y falta de *ayuda semejante a él* por parte del hombre recalca la intención literaria de subrayar la soledad de Adán y prepara la formación de Eva.

Dios, que en la formación del hombre había sido presentado antropomórficamente a la manera de un alfarero, se convierte aquí en un cirujano que efectúa una operación con anestesia y todo. En este clima simbólico tiene relativa-

mente escasa importancia el significado real del término que hemos traducido por *costilla* (2).

La intención del autor sagrado, tal como se desprende del relato, es inculcar la dignidad de la mujer, de la misma naturaleza que el hombre. La expresión «hueso de mi hueso y carne de mi carne» indica esa comunidad de naturaleza y cierto parentesco que no es necesariamente el de ascendencia o descendencia en línea recta. La encontraremos en diversos pasajes del Antiguo Testamento con sentidos muy elásticos (3).

Las últimas palabras, que anuncian la ley del matrimonio, no se ve claro que sean pronunciadas por el propio Adán. Más bien parecen una observación del autor sagrado. En todo caso, indican la solidez del vínculo matrimonial, que se dice superior al lazo que une a los padres con los hijos. Al afirmar que el hombre debe unirse a *su* mujer para ser dos en una carne ( = en un solo ser), se subrayan

---

(2) El término hebreo es ambivalente y significa no sólo una costilla en sentido estricto, sino el costado en general, y podría entenderse de cualquier parte del organismo del hombre. La Pontificia Comisión Bíblica en su decreto de 30 de junio de 1909 nada dice de la costilla y sólo retiene que se debe admitir el sentido literal histórico en aquellos pasajes de los tres primeros capítulos del Génesis en los que se afirman hechos que tienen conexión con los fundamentos de la religión cristiana, y entre ellos enumera «la formación de la primera mujer del primer hombre (ex primo homine)», sin duda por mantener la expresión de San Pablo en 1 Cor. 11, 8: «Mas la mujer es gloria del varón, pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón; ni fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón.» Sobre esta base de una procedencia genérica de la mujer respecto al varón, y dejando a un lado la costilla que ya estorbaba a Cayetano, se han propuesto las teorías más extrañas: procedencia del esperma de Adán sin óvulo, como a veces se da generación de un óvulo sin fecundación masculina; desdoblamiento de un organismo andrógino en el período embrionario o aun después... No creemos que en esta línea sea más absurda que las anteriores la hipótesis de HUMBERT (*Etudes sur le récit du Paradis et de la chute dans le Génèse*, Neuchâtel, 1940), que propone, como explicación del pasaje de la costilla, el intento etiológico de explicar el origen del ombligo en el primer hombre. Supone que, al llenar de carne el lugar por donde sacó Dios la materia para hacer a la primera mujer, se sobreentiende que quedara una cicatriz. Y hasta aduce por asociación de ideas el pasaje de Platón en el *Symposion* 190 E.

(3) Así, por ejemplo, Labán dice a su yerno y sobrino Jacob: «Eres hueso mío y carne mía» (Gén. 29, 14). Abimelek, para halagar a los hermanos de su madre y a toda la familia del padre de su madre, les dice: «Acordaos de que soy hueso vuestro y carne vuestra» (Jueces 9, 2). Y cuando las tribus todas de Israel vienen a Hebrón y reconocen a David por Rey, le dicen: «Hueso tuyo y carne tuya somos» (2 Sam. 5, 1; 1 Crón. 11, 1).

las dos características esenciales del matrimonio: monógamo e indisoluble.

Así como el primer capítulo parecía pensado en *fixista* —considera las distintas especies como existentes desde el principio—, este segundo parece concebido en monogenista—el autor hace derivarse toda la Humanidad de una única pareja original—. Pero mientras el fixismo podía considerarse allí como un dato simplemente asumido del ambiente cultural coetáneo y circundante, aquí el monogenismo parece reflejo y en contraposición a la mentalidad corriente que hablaba de diversas parejas al principio. De todas formas, la procedencia de todos los hombres de una sola pareja inicial sólo resulta dogmática por consideraciones ajenas a este segundo capítulo del Génesis: las afirmaciones explícitas de otros pasajes posteriores de la Biblia y el dogma del pecado original.

### La formación de Adán y Eva y el transformismo.

Se llama transformismo a la hipótesis científica que extiende al origen del hombre el evolucionismo. Este último sistema afirma que las distintas especies vegetales y animales hoy existentes provienen de una progresiva evolución de la materia. El transformismo añade que también el hombre proviene, por evolución, de un animal inferior. Si afirma este origen para la totalidad del hombre—cuerpo y alma—, se llama *absoluto* o integral; si lo limita al origen del cuerpo humano, se llama *mitigado*. El transformismo *absoluto* es incompatible con el dogma católico, definido en el Concilio de Viena, de que el alma espiritual es inmediatamente creada por Dios en el momento de su infusión en el cuerpo.

Si los pasajes del capítulo II del Génesis que acabamos de analizar hubieran de ser interpretados al pie de la letra sería inadmisible también la hipótesis del transformismo mitigado. Pero ni hay declaración auténtica de la Iglesia que nos obligue a ello, ni el consentimiento de los Santos Padres es tal que nos fuerce a considerar como de fe la interpretación literal. Expresamente lo reconoce Su Santidad Pío XII en la Encíclica «Divino afflante Spiritu» cuando dice: «Cuán difíciles fuesen y casi inaccesibles algunas cuestiones para los mismos Padres, bien se echa de ver, por omitir otras cosas, en los repetidos intentos que muchos de ellos hicieron para interpretar los primeros capítulos del Génesis» (*Doc. Bib.* n.º 640).

Pero hay más. Hablando el mismo Pío XII en la Encíclica «Humani generis» de las hipótesis científicas que se rozan con el dogma católico dice textualmente: «Si tales conjeturas opinables se oponen directa o indirectamente a la doctrina que Dios ha revelado, entonces tal postulado no puede admitirse en modo alguno. *Por eso el Magisterio de la Iglesia no prohíbe* que en investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate la doctrina del evolucionismo, la cual busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente (pues en cuanto a las almas la fe católica nos obliga a retener que son creadas inmediatamente por Dios), según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden e impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe. Empero algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados y cual si nada hubiese en las fuentes de la Revelación que exija una máxima moderación y cautela en estas materias» (*Doc. Bib.* n.º 701 s.).

Esta libertad de discusión que el Papa concede a los doctos, aunque dentro de los límites por él mismo señalados, no se concebiría si constara que las palabras del Génesis antes citadas habían de ser interpretadas al pie de la letra.

Añadamos, para completar esta materia, que el Papa a continuación, en la misma Encíclica, *rechaza con energía la hipótesis poligenista,* aunque tampoco lo hace basándose en la descripción del Génesis, sino en la analogía de la fe: «Mas tratándose de otra hipótesis, es a saber, del poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad; pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán haya habido en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación o bien de que Adán signifique el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Ma-

gisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos» (*Doc. Bib.* número 703).

### Los relatos extrabíblicos del origen del hombre y la explicación del capítulo II del Génesis.

Si la libertad concedida por Pío XII para tratar del evolucionismo mitigado indica que la Iglesia no se cree en posesión de la interpretación auténtica del sentido positivo en lo que concierne a los pasajes del capítulo II del Génesis que estamos estudiando, sería presunción imperdonable imponer por nuestra parte ninguna explicación. Pero esto no exime al exegeta de la misión que por la misma Iglesia le ha sido confiada de intentar una inteligencia lo más aproximada posible de la mente del autor sagrado. Es la misma Encíclica «Humani generis» la que, hablando más adelante de los once primeros capítulos del Génesis, hace a los exegetas ese honrosísimo encargo, al decir: «Aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores greco-latinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exegetas han de investigar y precisar...» (*Doc. Bibl.*, n.º 704).

En uso de este derecho, o mejor, secundando esta invitación que nos obliga, intentaremos precisar algo más. Y el camino tiene que ser, siguiendo las luminosas enseñanzas del propio Pío XII en la Encíclica «Divino afflante Spiritu», la investigación del género literario de estos pasajes a la luz de las literaturas orientales antiguas.

La mayoría de los relatos extrabíblicos que poseemos sobre el origen de la humanidad coinciden en presentar a los dioses formando al hombre de *barro* (4). Pero casi siempre también la intervención de los dioses tiene por objeto producir ese otro elemento del hombre que se considera proveniente de la divinidad. Esto se expresa de diversas maneras:

---

(4) También Prometeo, en la mitología griega, forma a los hombres de arcilla.

1.—En algunos documentos se lo identifica con *la imagen del dios:*

*a*) En la epopeya de Guilgameš, la diosa Aruru «...formó en su corazón la imagen de Anu. Aruru lavó sus manos; tomó un pedazo de barro; formó a Eabani, el héroe.»

*b*) En otro texto asiro-babilónico, la diosa Mami, «la madre creadora del destino», encarga a los dioses inferiores que le preparen catorce muñecos de barro, y por fin interviene ella para «trazar los rasgos humanos y acabar a su imagen» los primeros siete hombres y siete mujeres.

2.—En otra serie de textos, el elemento divino es *la sangre de un dios* que entra como ingrediente junto con el barro para la formación del primer hombre:

*a*) En el poema *Enuma Eliš*, Marduk comunica al dios Ea su deseo de que existan hombres:

«Cuando Marduk oyó la palabra de los [dioses,
su corazón le impulsó a hacer cosas artísticas.
Al dios Ea dijo la palabra de su boca:
lo que en su corazón había meditado, su [decisión le comunicó:
Recogeré sangre, haré huesos;
formaré el Lilú, su nombre será Hombre;
formaré el Lilú, el Hombre.»

La sangre escogida para plasmar al hombre es la del dios Kingu, que había sido partidario de Tiamat en la lucha primordial y había sido hecho prisionero. Ea—más tarde se atribuye la acción al propio Marduk—«con su sangre (de Kingu) fabricó a la humanidad para el culto de los dioses». (Tabla VI).

*b*) La misma idea aparece en la tradición de Eridu.

*c*) En la relación de *Beroso,* autor del siglo III a. C., que fue conservada por Alejandro Polyhistor y que recoge Eusebio en el libro I de su *Crónica,* Bel ordena a un dios que le corte la cabeza y con su sangre, amasada con tierra, forme a los animales y a los hombres. La explicación que añade Be-

roso (por esto son inteligentes y participan de la sabiduría divina) ya no pertenece a las tradiciones babilónicas, que resume, pero acaso interpreta fielmente la intención del mito.

3.—Por último, en Egipto se representa el elemento divino por el *signo de la vida acercado a las narices* de un muñeco de barro. Así, en el Templo de Luksor (la antigua Tebas) hay un relieve que representa al dios Knub (el de la cabeza de carnero) modelando el cuerpo de Amenofis III y a la diosa Neith aproximando a sus narices el símbolo de la vida.

Prescindiendo ahora de la cuestión crítica sobre las posibles dependencias de unos relatos con respecto a otros, una cosa es evidente: la existencia en el Antiguo Oriente de un género literario cosmogónico y en nuestro caso antropogónico, cuyas características nos autorizan a deducir ciertas conclusiones sobre el alcance del texto bíblico que venimos estudiando (5). Dicho género literario pretende, a todas luces, dar una explicación filosófico-religiosa de los orígenes del mundo y del hombre, dentro del cuadro de las concepciones cosmogónicas del tiempo. Todas las antiguas cosmogonías orientales coinciden en atribuir a los dioses el origen del hombre en su doble elemento: material y espiritual. La observación experimental de que el cuerpo del hombre, después de la muerte, se convierte en polvo, está a la base del elemento literario común que hace consistir en barro el constitutivo material del hombre. El segundo constitutivo, que trasciende la materia y hace al hombre semejante a Dios, es concebido como algo que directamente procede de la divinidad.

El contenido de este procedimiento literario parece claro. Hay en el hombre un elemento perecedero que, cuando muere, se convierte en polvo, y un elemento vital que trasciende la materia y viene de Dios. Por eso—mejor dicho, para indicar eso—las cosmogonías orientales presentan al hombre como formado en su origen de barro y algo de Dios. Como el correr de la sangre es un signo natural de vida, el elemento divino asumido por las cosmogonías

(5) Cfr. José María González Ruiz: *Contenido dogmático de la narración de Génesis 2, 7 sobre la formación del hombre*, en «Estudios Bíblicos», 9 (1950), 399-459.

babilónicas para formar al hombre es la sangre de un dios. Ya Beroso afirmaba que esto debía ser explicado naturalmente según la alegoría: «Este dios se quitó su propia cabeza, y los otros dioses amasaron con tierra la sangre que corría y formaron los hombres: por esto son inteligentes y participan de la sabiduría divina» (6).

El relato del Génesis mantiene la misma enseñanza: el hombre viene de Dios en su doble principio, material y vital. Por eso mantiene también fundamentalmente el doble elemento de la antropogonía oriental: tierra y algo de Dios.

En el primer elemento, el Gén. no dice nada propio. El término «moldeó» de Gén. 2, 7 que presenta a Yahvéh haciendo de alfarero, es un claro antropomorfismo en la línea de los relatos extrabíblicos que hemos analizado. De la misma manera, son presentados Ptah y Knub en Egipto. En Babilonia Ea se llama «dios alfarero» y Aruru «la dama divina alfarera».

En el segundo elemento, el relato del cap. I del Génesis refleja la idea de la imagen de Dios que aparece, como hemos visto, en la creación de los primeros hombres por Aruru y Mami en Babilonia. Pero el Dios de los hebreos no tiene cuerpo y, siendo único, no puede morir para formar con su sangre a los hombres, como hacen los relatos babilónicos del *Enuma Eliš*, la tradición de Eridu y la redacción de Beroso. Por eso, el autor de Gén. 2, 7 se fija en otro signo natural de la vida que es el aliento, aparentemente menos material, y sustituye por él la sangre del dios de los relatos babilónicos, acercándose más a la concepción egipcia del relieve del Templo de Luksor.

Tendríamos, pues, que el relato genesíaco sobre la formación del primer hombre sería tributario de las concepciones antropológicas comunes al medio ambiente, como el relato del primer capítulo sobre la creación del mundo lo era, según vimos, de la idea que del mundo físico tenían todos los pueblos orientales.

Pero la inspiración bíblica convierte en revelación lo que en esos capítulos constituye la enseñanza formal y propia del autor sagrado. En nuestro caso, lo revelado sería no el colorido folklórico, común como hemos visto a todos los pueblos orientales, sino la afirmación de que el hombre

(6) Aunque se trata de una reflexión personal de Beroso, creemos que en ella interpreta muy bien el pensamiento subyacente al mito babilónico.

trae su origen del único Dios verdadero, el cual—y en esto el autor del Génesis se aparta de la creencia común—formó en el principio una única pareja humana de la que todos descendemos.

Y así, el estudio del género literario cosmogónico aplicado a los primeros capítulos del Génesis justifica y confirma plenamente la doble actitud mantenida por Su Santidad Pío XII en la citada Encíclica «Humani generis»; posibilidad, desde el punto de vista bíblico, de la hipótesis transformista mitigada; e imposibilidad—probablemente insinuada en el relato de la formación del hombre y exigida por el dogma del pecado original—de la hipótesis poligenista.

Pero el relato bíblico del origen del hombre contiene además otra enseñanza propia, que tampoco se encuentra en las narraciones orientales extrabíblicas, y que en virtud de la inspiración es revelación divina: la elevación de nuestros primeros padres a un estado que les era indebido y que la Teología llama de justicia original.

## EL PARAISO TERRENAL

Entre la formación del primer hombre y la de la primera mujer intercala el autor del Génesis la descripción del Paraíso:

> «Plantó luego Yahvéh Elohim un jardín en el Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo Yahvéh Elohim brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón, y es el que rodea toda la tierra de Hevila, donde abunda el oro, un oro muy fino y a más también bedelio y ágata; y el segundo se llama Guijón y es el que rodea toda la tierra de Cuš; el tercero se llama Jidequel (Tigris) y corre al oriente de Asiria; el cuarto es el Perat (Eúfrates). Tomó, pues, Yahvéh Elohim al hombre, y lo puso en el jardín de Edén para que lo cultivase y guardase» (Gén. 2, 8-15).

Dos problemas exegéticos fundamentales plantea este relato: la naturaleza de los famosos árboles de la vida y de la ciencia del bien y del mal, y la localización geográfica del paraíso aquí descrito.

Los árboles del Paraíso.—La primera impresión es que se trata de dos árboles cuya misión fuera, respectivamente, comunicar la prolongación de la vida (cfr. Gén. 3, 22) y la enigmática ciencia del bien y del mal (Gén. 3, 5. 22).

*El árbol de la vida:* Es un motivo asiro-babilónico muy conocido desde la más remota antigüedad. En las famosas inscripciones de Gudea (hacia el 2500 a. C.) se dice que el árbol de la vida está a la puerta del cielo, custodiado por un genio divino, y a su lado el llamado árbol de la verdad. En una estela de Ur-Namu, fundador de la tercera dinastía de Ur, se representa al árbol de la vida como una palmera colocada en un jarrón ante la divinidad. Los sumeros siempre lo simbolizaron por una palma estilizada. Así, un cilindro de la época de Akkad la representa sobre un monte con dos animales junto a ella. Una taza de asfalto del tercer milenio a. C. presenta junto al árbol un bisonte. También los asiro-babilonios y los persas representan casi siempre el árbol de la vida en forma de palmera o conífera. Así, un ladrillo esmaltado, proveniente de Susa (II milenio a. C.) lo concibe como una palmera custodiada por un genio de tres cuernos. Lo mismo un cilindro caldeo, en el que la palmera con dos frutos colgados aparece flanqueada por dos personajes sentados vestidos (uno de ellos es ciertamente un dios y el otro tiene detrás una serpiente). A veces, en el período asiro-babilónico, la planta es un cedro, a cuyo fruto, como al del pino, se atribuye en los textos literarios virtud para librar de los encantamientos. En el poema de Guilgaméš, como veremos más adelante, el árbol que da la inmortalidad es una planta en el fondo del mar.

La impresión es que el árbol de la vida en todas estas mitologías es propiedad y secreto de los dioses. El Génesis da a entender que esa prerrogativa de la inmortalidad había sido puesta por Dios al alcance del hombre y sólo le es arrebatada como castigo a su pecado (Gén. 3, 22).

*El árbol de la ciencia del bien y del mal:* Su naturaleza está íntimamente ligada con el pecado de la primera pareja humana. No aparece tan documentado, como el de la vida, en las literaturas del antiguo Oriente. Su único paralelo conocido es *el árbol de la verdad* que, como hemos visto, figuraba a la puerta del cielo junto al árbol de la vida, según las inscripciones de Gudea. Desconocemos su misión; pero

se puede sospechar que, como el árbol de la vida, fuera un símbolo de otra prerrogativa divina; la sabiduría.

La creencia vulgar de que fuera un *manzano* parece fundada en el pasaje del Cantar de los Cantares 8, 5 donde se dice—sin ninguna relación, por cierto, con la historia del Paraíso—: «Debajo del manzano te desperté; allí fue seducida tu madre.» Tampoco tiene mayor fundamento la creencia de que fuera una higuera por el hecho de que con sus hojas Adán y Eva se cubrieron su desnudez.

Todo nos inclina a pensar que se trata simplemente de un símbolo de algo que Dios se quiso reservar y que Adán y Eva apetecieron hasta el extremo de desobedecer a Dios. El nombre se derivaría del pecado subsiguiente y conservaría en el relato el carácter enigmático de la transgresión.

La situación geográfica del Paraíso.—El problema resulta hoy por hoy insoluble (7). Sólo el nombre de los dos últimos ríos parece poderse identificar con el Eúfrates y el Tigris en la región de Mesopotamia. Pero desconocemos totalmente el nombre y la situación de los otros dos. Algunos autores colocan el paraíso en el lugar donde nacen el Eúfrates y el Tigris (en Armenia) y proponen identificar el Pisón del Génesis con el Phasis, que desemboca en el Ponto Euxino, y el Guijón con el Kur, que vierte sus aguas en el Mar Caspio. Otros, como Delitzsch y Theis, piensan que se trata de dos canales derivados del Eúfrates. La antigua tradición judía, que recoge San Jerónimo en su comentario al Génesis y en «De situ et nominibus locorum», identificaba el Pisón con el Ganges, y el Guijón con el Nilo, dado que la región de Hevila podría ser la India y el país de Kuš, Etiopía.

Acaso esta concepción tradicional judía responda mejor que ninguna otra a la intención del autor. En todo caso muchos autores hoy sospechan fundadamente que el relato genesíaco no intenta con la mención de los ríos situar geográficamente el paraíso, sino ponderar la abundancia de aguas de aquel jardín privilegiado. Esta sería tal que con sus residuos, al salir del Paraíso, se podían alimentar los cuatro ríos

(7) No sabemos si el estado actual del texto refleja la forma original de la tradición o si los nombres geográficos que en ella se barajaban han sido puestos al día en época posterior, cuando acaso los pueblos a los que se alude habían migrado de un lugar a otro. Si la tradición era muy antigua, pudiera ser que reflejara una situación geográfica anterior a las grandes catástrofes de los períodos glaciares que cambiaron la configuración de la Tierra.

más grandes que entonces se conocían: Eúfrates, Tigris, Ganges y Nilo (8).

Más que la situación geográfica nos interesa desde el punto de vista exegético la *intención literaria* del autor sagrado.

El motivo del Paraíso terrenal, habitación de la primera pareja humana, hasta el presente no ha sido encontrado en las antiguas literaturas extrabíblicas, que sólo conocen algo parecido para indicar la morada propia de los dioses.

«ENKI Y NINHURSAG EN DILMUN».—Se han buscado parentescos con la narración genesíaca del Paraíso, del árbol de la ciencia del bien y del mal, del pecado y maldición divina, de la formación de Eva de la costilla del hombre, etcétera, en el mito sumérico de «Enki y Ninhursag en Dilmun», que se conserva en la tabla CBS 4561 del Museo de la Universidad de Pensylvania, proveniente de Nippur y escrita en seis columnas, tres por el derecho y tres por el revés. El texto perteneciente a una copia hecha aproximadamente entre los siglos XVIII-XVII a. C. fue publicado por LANGDON: *Sumerian Epic of Paradise the Flood and the Fall of Man,* 1915. Se conserva asimismo un fragmento de una redacción diversa en otra tableta de una columna que existe en el Museo de Louvre y fue publicada por H. DE GENOUILLAC: *Textes religieux sumériens du Louvre* (París, 1930) n. 62 (9).

El texto contiene en sus líneas 1-64 la *descripción de Dilmun,* que en los varios relatos mesopotámicos se concibe como una ciudad o país (el nombre sugiere la idea de monte) situado en el Golfo Pérsico y más concretamente en la isleta de Bachrein en Arabia, que en la época acádica era ya, más que el Paraíso de los orígenes, un paraíso utópico o imaginario existente no se sabe dónde.

5.—El país de Dilmún es un lugar santo, el país de Dilmún es puro.
6.—El país de Dilmún es puro, el país de Dilmún es resplandeciente.

---

(8) Así más o menos SAMUEL R. DRIVER: *The book of Genesis,* edición 9.ª, p. 39. El P. ALBERTO VACCARI hace suya esta opinión en su artículo *Il soprannaturale in Gen.* 2-3, extracto de *Settimane Bibliche* (Roma, Pont. Ins. Biblico, 1949), p. 184-201, especialmente p. 192-195.

(9) Véase S. N. KRAMER: *Enki and Ninhursag: a sumerian «Paradise» Myth,* New Haven, Conn., 1945; M. WITZEL: *Ninhursag und Enki* (Ein Dilmun Mythus), en «Orientalia», 15 (1946), 239-286; DE FRAINE: *Paradisus apud sumeros,* en «Verbum Domini», 25 (1947), 161-171; G. RINALDO: *Il mitto sumerico di «Enki e Ninchursag in Dilmum» e Gen.* 2-3 *secondo recenti studi,* en «La Scuola Cattolica», 76 (1948), 36-50.

7.—Desde que él con ella solamente en el Dilmún...
8.—Desde que en el lugar Enki con su esposa se estableció...
9.—aquel lugar fue puro, aquel lugar fue resplandeciente.

.........................................................................

13.—En el Dilmún el cuervo no grazna,
14.—el pájaro *dar* no emite el graznido del pájaro *dar*,
15.—el león no mata,
16.—el lobo no arrebata al cordero.
17.—El perro que guarde las cabras no es conocido,
18.—el puerco que engorda con cebada no es conocido,
19.—la (¿viuda?) en el cerco del vallado no es conocida,
20.—el ave de rapiña no traza en el cielo sus giros,
21.—sobre la paloma no se lanza.
22.—El mal de ojo no dice: «Yo soy el mal de ojo.»
23.—El dolor de cabeza no dice: «Yo soy el dolor de cabeza.»
24.—Su vieja (del Dilmún) no dice: «Yo soy una vieja.»
25.—Su viejo no dice: «Yo soy un viejo.»
26.—La doncella no necesita purificarse, agua de purificación en la ciudad no se derrama.
27.—No hay quien viniendo del canal trame asechanzas en la noche.
28.—No hay vigilante que haga la ronda en su confín.
29.—No hay revoltoso que profiera palabras de revuelta,
30.—ni quien en el confín de la ciudad profiera gritos.

Después de esta descripción, que recuerda los colores paradisíacos de algunos pasajes proféticos (Isaías 11, 6-9; Ezeq. 47, 8-12), la diosa hace notar la falta de agua y de fertilidad. Enki da orden de que brote el agua dulce de los depósitos subterráneos de agua salada (lín. 43-51). A continuación estas mismas líneas se repiten en tiempo histórico describiendo la realización del mandato de Enki (lín. 54-63). El esquema recuerda a Gén. 1.

En las líneas 77-88 se describe la unión de Enki con Ninhursag y el parto de ésta a los nueve días sin dolor (Kramer ve aquí iluminado el castigo de Eva). A continuación Enki se une con la hija de la primera unión, Ninmu, de la cual nace Ninkurra (lín. 91-108); finalmente de la unión de Enki con esta nieta suya nace Uttu (lín. 109-127). No aparece claro si Uttu es divinidad masculina o femenina. Pero es el caso que Ninchursag provoca la unión de Enki con su biznieto o biznieta Uttu (128-185). La diosa los sorprende, derrama sobre el suelo «el agua» de Enki y nacen ocho plantas medicinales (lín. 186-195).

En las líneas 196-219 se ha querido ver un paralelo con Gén. 3. En efecto, Enki prueba (= «conoce lo interior de») las ocho plantas y les fija su destino, comunicándoselo a la diosa por el mensajero Isimud a medida que las va probando. La diosa responde lanzando contra Enki una tremenda maldición: «Su rostro viviente hasta que no esté muerto no lo volverá a ver.» En el contexto parece que la indignación de la diosa responde a los excesos sexuales del dios y nada tiene que ver con la comida de las plantas, en la que no aparece ninguna injuria contra Ninchursag. Lo de *conocer el interior* de las plantas equivale a probarlas y nada tiene que ver con la ciencia del bien y del mal.

El poema prosigue (lín. 221 ss.) describiendo la huida de la diosa y sus intentos y tratos con Enlil para establecerse en Nippur, donde se instala como diosa de la vegetación.

Las líneas 238-267, en las que hay muchos pasajes difíciles de leer, contienen la parte más discutida del poema en sus presuntas relaciones con los primeros capítulos del Génesis. Después de unas líneas indescifrables, Ninchursag aparece en Nippur rodeada de ocho divinidades, hijas suyas, y en buenísimas relaciones de nuevo con Enki, el cual padece ocho enfermedades. La diosa pregunta ocho veces qué le duele, y al nombrar el dios la parte del cuerpo que le molesta, la diosa responde nombrando una de las divinidades, sus hijas, que le cura. Los nombres de la enfermedad y de la divinidad medicinal tienen siempre una sílaba común en sumerio. Este juego de palabras sugiere se trata de un mito por etimologías, en cuyo caso difícilmente se explicaría su trasplante a otra lengua. Pero es el caso que cuando Enki se queja de que le duele la *costilla*, Ninchursag menciona a la diosa Ninti. Ahora bien: *ti* significa *costilla y hacer vivir*. De donde, *Nin-ti* = señora de la costilla, y señora que hace vivir (lín. 265-266). Según Kramer, este fondo sumérico explicaría por qué Eva «la que hace vivir» (Gén. 3, 20) fue formada de la *costilla* de Adán y no de otra parte cualquiera del primer hombre. Desgraciadamente no todos los sumeriólogos están conformes en el doble sentido de *ti*, que según algunos sólo significa *vida*.

Finalmente, en las líneas 269-278 se describe el destino de estas divinidades curativas.

¿Cuál es, en consecuencia, el significado central de este poema? Desgraciadamente nos faltan datos para reconstruir los pasajes mutilados que pudieran darnos alguna luz. Así, por ejemplo, en el texto actual no se nos dice cómo entraron las enfermedades en el Dilmun que al principio se describe

como lugar paradisíaco. Pero el autor parece contraponer la fe en el valor medicinal de las plantas, que habría motivado la indignación de la diosa contra Enki, a la explicación teológica de la virtud curativa, exclusiva de la divinidad.

SIGNIFICADO RELIGIOSO DEL RELATO BÍBLICO DEL PARAÍSO.—De nuevo la comparación entre la Biblia y las antiguas literaturas orientales puede darnos la clave para penetrar en la intención del autor inspirado que escribió el relato del Paraíso. El Dilmun sumero-babilónico es la morada propia de los dioses. Para el hombre del desierto, la frondosidad exuberante de la inmensa llanura del Eúfrates y del Tigris había de resultar forzosamente deliciosa. De ahí el paso a considerar la morada de los dioses como un jardín abundante en aguas y en toda clase de vegetación. La mayor delicia de los reyes de Oriente—¡hijos de los dioses!—consistía a su vez en rodear sus palacios de espléndidos jardines.

El autor del Génesis, colocando a nuestros primeros padres en un jardín delicioso al estilo del Dilmun sumero-babilónico, intentaría afirmar que la primera pareja humana fue elevada por Yahvéh a un estado superior a su naturaleza, propio de dioses o hijos de dioses. La atenta observación de ciertos detalles literarios confirma esta manera de ver. El lugar propio del hombre era la *adamah* o tierra desértica de la cual fue formado: cuando Dios planta el jardín extraordinario y pone allí al hombre, lo coloca en un lugar de privilegio: «Tomó, pues, Yahvéh al hombre y lo puso en el jardín del Edén» (Gén. 2, 15). Cuando el hombre peca, pierde su situación de privilegio y es arrojado de nuevo a la *adamah*, que era su lugar propio: «Y le arrojó Yahvéh Dios del jardín del Edén, a labrar la tierra de la cual había sido tomado» (Gén. 3, 23).

El motivo literario del Paraíso sería así el vehículo apropiado para la enseñanza que, según la Pontificia Comisión Bíblica, contienen estos capítulos primeros del Génesis sobre «la felicidad original de los primeros padres, en el estado de justicia, integridad e inmortalidad». La expulsión del Paraíso significaría, como añade la citada Pontificia Comisión Bíblica en el mismo documento, «la expulsión de los primeros padres de *aquel estado de inocencia*» (10). El Paraíso, más que un lugar geográfico, es en la mente del autor sagrado la descripción de un estado, indebido y por ello sobrenatural.

(10) Cfr. MUÑOZ IGLESIAS: *Doc. bib.*, n. 349.

## EL RELATO DE LA CAIDA EN EL CAPITULO III DEL GENESIS

Consideraciones literarias.—Continuamos en el ambiente antropomórfico del capítulo anterior. Yahvéh se pasea por el Edén como cualquier monarca oriental al fresco del atardecer; descubre a Adán que, como niño travieso, ha intentado esconderse después del pecado; dialoga con él, con Eva y con la serpiente; el alfarero y el cirujano del capítulo anterior hace ahora de sastre para confeccionar a la pareja pecadora unas túnicas de piel; después, como si no tuviera otro medio de impedir la inmortalidad del hombre, pone guardia a la entrada del Paraíso.

Literariamente, dentro de la aparente ingenuidad del relato, la descripción es de un arte consumado. La tentación es descrita con colores que tienen validez sicológica para todas las caídas de la historia de la Humanidad: Comienza por presentar la ley de Dios como una carga insoportable; luego, insinúa de manera confusísima las ventajas de la transgresión excitando la curiosidad y el deseo de ser como Dios. Los efectos de la caída siguen con evidente ironía las falsas promesas del seductor: la serpiente les había prometido que se abrirían sus ojos, y efectivamente se abren para descubrir su desnudez; les había asegurado que serían como dioses, y Yahvéh reconoce vencido que Adán ya es como un dios; les había dicho enigmáticamente que conocerían el bien y el mal, y en efecto, el hombre adquiere la triste experiencia del mal, que antes desconocía.

Eso sí. La bondadosa providencia de Dios, que caracteriza a la tradición yahvista, campea a lo largo de todo el relato: Yahvéh reprende a Adán como un padre a su hijo travieso; en medio de la negrura del castigo resplandece la alborada de una futura rehabilitación; y de momento, compadecido de la desnudez de los dos pecadores, los viste de un abrigo de pieles... Yahvéh es el Dios de quien dirá más tarde Habacuc que «cuando se aíra, no se olvida del todo de su misericordia» (3, 2).

La caída.—El autor, inspirado, atribuye la tentación a una *serpiente.* Esta serpiente se representa como un ser intelectual, «el más astuto de cuantos animales había creado Yahvéh Elohim» (3, 1), que conoce el mandamiento impuesto por Dios al hombre (2, 7) aunque lo presente de manera exagerada (3, 1), y anima a la desobediencia alegando conocer las egoístas intenciones de Yahvéh (3, 5); es un ser que du-

rará cuanto dure la lucha secular entre el bien y el mal (3, 15); es un ser responsable de su malvada acción, porque de otra manera no se entendería por qué Yahvéh la castiga (3, 14-15). La tradición bíblica posterior ha visto en esta serpiente el demonio: «Por envidia del diablo entró la muerte en el mundo» (Sab. 2, 24); «el diablo ha sido homicida desde el principio» (Jn. 8, 44); «y fue precipitado el gran Dragón, la serpiente antigua, el que es llamado diablo y Satán, el seductor de toda la tierra» (Apoc. 12, 9); «el ángel aprisionó al Dragón, la serpiente antigua, que es diablo y Satán, y le encadenó por mil años» (Apoc. 20, 2). Siendo esto evidente, queda todavía por determinar si la serpiente es una serpiente física en la cual físicamente se introdujo el demonio o si se trata simplemente de un símbolo literario para indicar que la tentación fue obra del diablo. La cuestión es ya menos importante. La Pontificia Comisión Bíblica atribuye la tentación al «demonio bajo la figura de serpiente» (Respuesta de 30 de junio de 1909 sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis. *Doc. Bib.* 349); pero no aclara si la figura es real o simplemente literaria. La realidad histórica de la tentación subsiste en cualquiera de las dos hipótesis. Personalmente nos inclinamos por el mero símbolo literario, como creemos que es mero símbolo literario el querubín guardando la entrada del Paraíso después del pecado, el abrigo de pieles, el traje de hojas de higuera, y hasta quizá el árbol de la ciencia del bien y del mal.

NATURALEZA DEL PECADO.—Las anteriores consideraciones estilísticas y lo que acabamos de decir sobre la naturaleza simbólica de la serpiente nos coloca en un clima literario que nos hace dudar fundadamente de la obligada literalidad del relato. ¿Hay que mantener necesariamente que el pecado de Adán y Eva consistiera en la comida de un fruto vegetal que les hubiera sido vedado? Creemos que no.

Para San Pablo, «por la desobediencia de un hombre fueron constituidos pecadores los demás» (Rom. 5, 19). Para Santo Tomás fue un pecado de orgullo (II-II, q. 143, a. 2). Pero ni la desobediencia ni el orgullo constituyen la última especie moral del pecado de nuestros primeros padres, necesariamente siendo como son ingrediente obligado de cualquier pecado. La cuestión de la última especie moral del pecado del Paraíso acaso pueda considerarse insoluble, porque tal vez la desconocía y no la dijo el autor inspirado de este tercer capítulo.

Durante mucho tiempo ha sido sentencia muy extendida

entre el vulgo y apoyada por autores en su mayoría no católicos que el pecado de nuestros primeros padres fue de orden sexual: o el uso del matrimonio antes de tiempo (Cfr. «Creced y multiplicaos» sin límite de tiempo en Gén. 1, 28); o el deseo de satisfacer el apetito sin aceptar las cargas de los hijos (¡malthusianismo demasiado precoz!); o incluso, en la literatura rabínica, relaciones de bestialidad con la serpiente.

Modernamente algunos autores católicos, creyendo descubrir en todo el relato cierto clima sexual, pero no conformes con las hipótesis anteriores, han presentado la culpa original como algo sexual en otro sentido. Así, por ejemplo, J. Coppens (11), cuya hipótesis resumíamos así en una recensión de su obra: «Se podría soñar—dice Coppens—en una trasgresión contra la santidad o consagración del matrimonio. El matrimonio es de institución divina. El hagiógrafo, polemizando contra los cultos cananeos de la vegetación, no deja de inculcar que la vida y el poder de transmitirla, tanto en las plantas y en los animales como en el hombre, vienen de Yahvéh. Al presentarnos a Eva dirigiéndose a la serpiente, emblema fálico y atributo de ciertos dioses y ciertas diosas de la vegetación y de la fecundidad, nos la pinta olvidándose de su Creador e intentando ponerse, ella y su marido—su vida conyugal, por consiguiente—bajo la la égida, la protección, la bendición de los cultos licenciosos paganos. Se sabe en particular que los cultos cananeos fueron la gran tentación a la cual Israel hubo de resistir desde el momento de su entrada en la tierra de Canaán y a lo largo de toda su historia. y en particular también en el momento en que fue redactado nuestro relato. ¿No es natural que el hagiógrafo haya presentado al enemigo de Dios, al gran seductor, con los trazos que él había tomado por excelencia en la época en que el relato fue redactado definitivamente? Si se acepta esta última suposición, acaso la más natural, se podrá añadir que el mismo hagiógrafo parece referirse a ella cuando hace decir a Eva (4, 1), después del nacimiento de su primogénito: *Yo he adquirido un hombre con la ayuda de Yahvéh.* En oposición al culto de las divinidades paganas de la vegetación, Eva, convertida en madre, confiesa su fe en el poder de Yahvéh, quien, confor-

(11) J. Coppens: *La connaisance du bien et du mal et le péché du Paradise,* Louvain, Nauwelaerts, 1948. Véase en contra F. Asensio: *¿Tradición sobre el pecado sexual en el Paraíso?,* en «Gregorianum», 30 (1949), 490-520; 31 (1950), 35-62; 163-191; 362-390; Idem: *El primer pecado en el relato del Génesis,* en «Estudios Bíblicos», 11 (1950), 159-191.

me a la doctrina de Gén. 1, 28 y de toda la Biblia, es el único autor de la vida. Se podrá, por consiguiente, concluir que el autor de Gén. 2-3 ha querido combatir los cultos cananeos de la fertilidad y de la fecundidad.

Esta postura general le ha llevado a representar el pecado original como una tentativa de sustraer a Yahvéh el control y la bendición de su obra creadora principal, la institución del matrimonio, para referirla, ofrecerla, consagrarla a sus adversarios por excelencia, los dioses de los cultos naturalistas de la vegetación, y abrir así largamente la puerta a todas las desviaciones sexuales que la historia de estos cultos vergonzosos nos ha hecho conocer» (12).

Téngase en cuenta, sin embargo, que para Coppens el autor del Génesis no enseña formalmente que ésta fuera la naturaleza moral del pecado original, sino que se limita a proyectar, polémicamente, las preocupaciones morales de su tiempo sobre el fondo de un pecado cuya especie moral no conocía.

En la misma línea de proyección de preocupaciones tardías sobre el relato del Génesis, aunque esta vez no de carácter sexual, se encuentra la opinión del P. Gustavo Lambert (13). Sostiene el docto jesuita de Lovaina que la culpa descrita en el capítulo tercero del Génesis es el pecado de hechicería o magia, tan violentamente fustigado por la Ley Mosaica y por los profetas escritores. Según él, «conocer el bien y el mal» significa un conocimiento de orden práctico, cierta habilidad en un asunto determinado. Con esta frase se designa a «aquel que pretende poner en obra una habilidad sobrehumana, dedicándose a las prácticas de la adivinación y de la magia». Esto mismo indicaría la cualidad que en el fruto del árbol prohibido descubre Eva: «deseable (*le haskil*) para llegar a ser hábil». (Véase 2 Sam. 14, 17.20.) El autor sagrado habría intentado apologéticamente demostrar que el poder de los hechiceros era un robo hecho a Yahvéh, cuyas terribles consecuencias se ponen de manifiesto presentando bajo esta forma el pecado de la primera pareja humana, que atrajo sobre los hombres la muerte y la enemistad con Dios.

La diversidad de opiniones demuestra que no hay tradición dogmática sobre la última especie moral del pecado

---

(12) S. Muñoz Iglesias: *La ciencia del bien y del mal y el pecado del Paraíso*, en «Estudios Bíblicos», 8 (1949), 441-463.

(13) G. Lambert, S. J.: *Le drame du jardin d'Eden*, en «Nouvelle Revue Théologique», 76 (1954), 917-948; 1044-1072.

del Paraíso, e indirectamente supone que la Iglesia no considera obligatorio interpretar rigurosamente al pie de la letra el relato bíblico.

El pecado original en la literatura extrabíblica.—La idea de un pecado del hombre como raíz de las calamidades que aquejan a la humanidad es exclusiva de la Biblia. si atendemos a los documentos literarios que han llegado a nosotros. En esta exclusividad descubre el P. Vaccari el evidente carácter espiritual de este relato inspirado (14). Efectivamente, de la colección de mitos y leyendas recogidos por James Georges Frazer, y que pueden verse en la edición abreviada francesa de su obra sobre el folklore del A. T. (15), se deduce que los motivos fundamentales en torno al problema de la pérdida de la inmortalidad por parte del hombre desconocen la idea de un pecado personal, y pueden reducirse a dos: el del mensaje falsificado y el del cambio de piel. En el primer tipo, que es el más común entre las tribus africanas, un dios decide conceder a los hombres la inmortalidad y envía a los hombres un mensajero para que les indique el medio; pero bien por malicia del mensajero o por fallo de su memoria, el mensaje llega equivocado a los hombres. En el otro tipo se promete a todos los animales la inmortalidad si al llegar a viejos se desnudan de su propia piel; sólo la serpiente aceptó la condición y así sólo ella, cambiando de piel todos los años, no muere si no se la mata (16).

Tampoco en los documentos literarios de Babilonia encontramos el motivo del pecado original:

*a*) En el poema de *Enki y Ninhursag*, que analizamos en el capítulo anterior, aparte de que no se trata de los primeros hombres, no aparece claro en qué consiste la culpa de

---

(14) Alberto Vaccari: *Il soprannaturale in Gen. 2-3*, extracto de «Settimane Bibliche» (1947-1948), 188-192.

(15) J. G. Frazer: *Le folklore dans l'Ancien Testament*, Edition abrégée avec notes, París, Geuthner, 1924.

(16) La reconstrucción que el propio Frazer hace del relato bíblico para ver combinados en él estos dos motivos legendarios, no puede ser más fantástica: Dios, deseando conceder a los hombres la inmortalidad, pero de manera que se la merecieran con el libre ejercicio de su voluntad, habría colocado en el Paraíso dos árboles—el de la vida y el de la *muerte*—enviando después a la serpiente como mensajera para indicarles de qué árbol debían comer. Esta, envidiosa, habría invertido el mensaje incitando a los hombres a comer del árbol de la muerte y comiendo en cambio ella el fruto del árbol de la vida (!!!).

Enki (comer las plantas medicinales y señalarles su destino) para merecer la indignación de la diosa.

*b*) Los descubrimientos en Tell el-Amarna nos han dado a conocer una leyenda cananea que se conoce con el nombre de *Mito de Adapa* y que se ha intentado comparar con el relato bíblico de la caída. Adapa, hijo de Ea, encargado de alimentar el Santuario de Eridu (villa de Ea), indignado un día porque el viento sur lo arrojó al agua mientras pescaba, le corta las alas. Extrañado Anu de que el viento no corra y descubierto el culpable, lo llama a su presencia para pedirle explicaciones. Adapa acude, bien instruido por su padre, Ea: Deberá aplacar al dios, rechazar el «alimento de muerte» y «la bebida de muerte» que sin duda Anu le ofrecerá, y aceptar solamente el vestido y el aceite. Anu queda satisfecho de las explicaciones de Adapa y, maravillado de su ciencia, quiere hacerlo inmortal. Le ofrece, pues, el «alimento de vida» y el «agua de vida»; pero Adapa lo rechaza, porque cree equivocadamente que son los de muerte. Y así se queda sin conseguir la inmortalidad. Nos hallamos, como puede verse fácilmente, en el mito del mensaje equivocado.

*c*) Mayor semejanza con el relato bíblico, pero sin que aparezca la idea de pecado, encontramos en el poema babilónico de Guilgameš (17).

Guilgameš, rey de Erek, llora inconsolable la muerte de su antiguo rival y más tarde íntimo amigo, Enkidu. Temeroso de correr la misma suerte, Guilgameš decide buscar a su antepasado, el héroe Utnapištim, que había conseguido la inmortalidad, para que le enseñe el secreto de la vida. Pero la morada del héroe está muy lejana y es difícil llegar a ella. Primero Guilgameš ha de vencer a los hombres-escorpiones del monte Mašu. Más adelante, la ninfa Siduri le hace ver las dificultades para pasar el mar de la muerte:

> «Oh, Guilgameš—respondió Siduri—, no hay ningún [paso;
> nadie desde los tiempos más remotos pasa el mar.
> Ha atravesado el mar Samaš, el héroe;
> pero fuera de Samaš, ¿quién pasará?
> Es difícil el paso; es penoso el camino,
> y profundas son las aguas de muerte que están delante [de él.
> ¿Cómo, pues, atravesarás el mar, Guilgameš?
> ¿Qué harás cuando llegues a las aguas de la muerte?»

(17) Véanse más adelante las características arqueológicas de este interesante documento.

No obstante, por consejo de Siduri y acompañado por el barquero de Utnapištim, Guilgameš llega hasta el héroe. Este le cuenta la historia del diluvio de la cual fue protagonista, y le refiere cómo después de la catástrofe, un dios le llevó a la desembocadura de los ríos y le hizo encontrar la vida.

Después de larga resistencia, y por los ruegos de su mujer, Utnapištim accede a revelar a Guilgameš el secreto de la vida: tendrá que descender al fondo del mar para extraer la planta maravillosa «viejo, vuélvete joven». Así lo hace Guilgameš. Ya en posesión de la planta milagrosa, emprende triunfante el regreso a su patria, Erek. En el camino y mientras Guilgameš se bañaba en una fuente, una serpiente le arrebató la planta y se escondió en la tierra.

La relación entre la inmortalidad y el fruto de una planta por un lado, y la intervención dañina de la serpiente en la pérdida de la inmortalidad por otro, constituyen claramente dos motivos comunes al relato bíblico y a la epopeya babilónica. El autor del Génesis maneja libremente y con una maestría insuperable los elementos literarios del poema de Guilgameš. Pero la enseñanza es totalmente distinta, y en ella creemos encontrar la afirmación doctrinal del autor inspirado. Por de pronto, el hagiógrafo emplea estos motivos literarios en un contexto claramente distinto. Con Guilgameš nos hallamos en una época posterior al diluvio; en el Génesis se trata de los principios de la Humanidad. Este solo hecho demostraría que no se trata de una dependencia real, sino simplemente literaria. Pero hay más. La concepción teológica de ambos relatos es diametralmente opuesta. En el poema de Guilgameš los dioses se muestran avaramente celosos de la inmortalidad, de la cual desearían ver totalmente privado al hombre. En un fragmento hallado en Bagdad y que pertenece sin duda a la misma epopeya de Guilgameš, se dice expresamente:

«Enkidu a quien tanto amaba...
el que conmigo afrontaba todas las dificultades,
se ha ido al destino de la humanidad.
Día y noche he llorado sobre él;
no lo he enterrado.
Un dios vio esto y acudió a mi voz.
Siete días y siete noches como un gusano ha caído [de bruces,
desde su muerte no ha vuelto a encontrar la vida.
Como un cazador me he lanzado en medio del desierto.
Al presente veo tu faz, Sabitu ( = Siduri);
que no vea yo la muerte, que temo.

Sabitu dijo a Giulgameš:
Guilgameš, ¿por qué andas errando por todas partes?
la vida que buscas de aquí para allá no la encontrarás.
Cuando los dioses crearon la humanidad,
a la humanidad destinaron la muerte,
la vida la retuvieron en sus manos.
Tú, Guilgameš, llena tu vientre,
regocíjate día y noche,
haz fiesta todos los días...»

No puede expresarse con mayor claridad la creencia de que los dioses destinaron la humanidad a la muerte y reservaron para sí la inmortalidad. Toda la gesta de Guilgameš consiste en haber vencido con su tenacidad esta oposición de los dioses.

El Génesis, por el contrario, parece polemizar contra este concepto erróneo: La inmortalidad no le es debida al hombre. Pero Yahvéh, el Dios verdadero, no es como los dioses de Babilonia avaro de su prerrogativa divina. Desde el principio, ofrece generosamente la inmortalidad al hombre. Si éste no la posee en la actualidad, sépase que la perdió por su culpa. El pecado original no tiene paralelos conocidos en la literatura babilónica. Pero si, como creemos, la preocupación del hagiógrafo era esta enseñanza relacionada con la inmortalidad, resulta lógico el recurso a los motivos literarios del poema de Guilgameš cuyo argumento fundamental era el mismo.

Esto explicaría también el distinto tratamiento de los motivos en una y otra narración. En Guilgameš se trata de adquirir la inmortalidad, y por eso hay que comer el fruto de una planta y el papel de la serpiente enemiga consiste en arrebatárselo. En Génesis, por el contrario, se trata de conservar un privilegio gratuito; Yahvéh lo condiciona a no comer del fruto de un árbol, y el papel de la serpiente consiste en inducir a la mujer a comerlo.

De todo ello resulta claro, a nuestro parecer, que el autor del relato bíblico emplea unos determinados elementos de la literatura babilónica, pero como simple ropaje literario de una enseñanza teológica propia que constituye su única afirmación.

## EL JUICIO DE DIOS Y SU TRIPLE SENTENCIA CONTRA LOS CULPABLES

Reanudemos ya el hilo del relato del Génesis.

El fatal desenlace del primer pecado se describe en un versículo sangrante de ironía que hace eco mordaz a las falaces promesas del seductor: «Y se abrieron los ojos de ambos, y vieron... que estaban desnudos; y cosieron unas hojas de higuera y se hicieron unos cinturones» (Gén. 3, 7). Esta fina alusión a Gén. 2, 25 («Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, y no se avergonzaban de ello») describe de mano maestra la situación lamentable en que la rebelión de la concupiscencia dejó a nuestros primeros padres a raíz de su pecado.

Sigue en los versículos 8-13 la descripción antropomórfica del interrogatorio que Dios hace a Adán y a Eva al estilo de los juicios humanos. La culpabilidad va rebotando de Adán a Eva y de ésta a la serpiente. A partir del versículo 14 hasta el 19 se describe la triple sentencia que sigue un orden inverso al interrogatorio.

El carácter oracular de este pasaje es evidente. Las palabras de Yahvéh revisten un tono enfático que se traduce en forma rítmica. En el castigo de la serpiente interviene la mujer que fue seducida por ella; en el de Eva, el hombre a quien ella indujo a pecar; en el de Adán, la tierra que por su causa es maldecida.

*El castigo a la serpiente.*—«Dijo luego Yahvéh Dios a la serpiente:

> Por haber hecho esto,
> maldita serás entre todos los ganados
> y entre todas las bestias del campo.
> Te arrastrarás sobre tu pecho
> y comerás el polvo todo el tiempo de tu vida.»

Seguimos en la línea del símbolo «serpiente-diablo». Interpretar este pasaje como si el autor creyera que las serpientes andaban antes de pie y sólo a consecuencia del castígo se arrastran ahora por el suelo, sería desconocer en absoluto la finísima intención literaria de su relato. A este punto de la narración está suficientemente claro que el Tentador no es la serpiente física, sino el diablo bajo la figura de la serpiente. Ahora se le declara culpable y por cierto sin

preguntarle ni darle ocasión de defenderse: sigue siendo el diablo. La sentencia que Yahvéh dicta contra la serpiente va evidentemente dirigida a Satanás, aunque en la forma poética que reviste se siga refiriendo literariamente a la serpiente. Es el anuncio de su derrota.

La derrota del diablo se indica con una doble imagen (de arrastrarse por el suelo y de comer el polvo), que se consideraban características propias de las serpientes, pero que eran a su vez símbolo de la mayor humillación y ruina:

Dice el *Salmo 72, 9:* «Ante él se inclinarán los habitantes del desierto, y sus enemigos morderán el polvo.» *Miqueas, 7, 17* hablando de los enemigos de Israel, dice: «Lamerán el polvo como la serpiente, como los reptiles de la tierra saldrán espantados de sus escondrijos y despavoridos se volverán a Yahvéh.» Y en *Isaías* 49, 23 leemos: «Reyes serán tus ayos, y reinas tus nodrizas; postrados ante ti, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies» (18).

El mismo sentido de muerte y ruina tenía la frase en las literaturas extrabíblicas. En el cántico babilónico del *Descenso de Ištar al infierno* se dice que los moradores del Abismo carecen de luz y comen tierra y arcilla. En las cartas de Tell el-Amarna se aplica a los enemigos derrotados: «Vean nuestros enemigos y coman polvo.»

*El Protoevangelio.*—Se llama así a la segunda parte de la sentencia contra la serpiente, que la tradición tanto judía como cristiana ha considerado siempre como el primer anuncio de la futura liberación mesiánica. Dice así:

> «Pongo perpetua enemistad entre tí y la mujer,
> y entre tu linaje y el suyo;
> éste te aplastará la cabeza,
> y tú le morderás a él en el calcañal» (Gén. 3, 15).

Bajo la imagen de la instintiva aversión entre hombres y serpientes, el autor pone en boca de Yahvéh el anuncio de la eterna lucha entre las potestades infernales y la humanidad. Partiendo de los personajes allí presentes, esta lucha se extenderá a todos los individuos de las descendencias o familias de ambos, tomadas naturalmente en sentido analógico; pues mientras la humanidad será descendencia

(18) En *Isaías* 65, 25 («El lobo y el cordero pacerán juntos; el león, como el buey, comerá paja; y la serpiente comerá el polvo. No habrá mal ni aflicción en todo mi monte santo, dice Yahvéh») parece significar la impotencia del secular enemigo del hombre para turbar la paz mesiánica.

física de la mujer, las potestades infernales no lo son igualmente del diablo. Esta lucha será desigual, como lo indica la misma imagen por la distinta postura de ambos contendientes: erguidos los hombres, con lo que resulta difícil atacarlos en la cabeza; y arrastrándose por el suelo las serpientes, lo cual hace mucho más fácil su total aplastamiento por parte del hombre. El sentido de una victoria definitiva de la humanidad sobre el demonio es en nuestro pasaje una exigencia del carácter punitivo de la sentencia contra la serpiente. Es indudable que para el autor del Génesis este oráculo tiene *alcance mesiánico.* Cuando se escribe el Génesis, el término «linaje» ya es un lugar común con definidas resonancias mesiánicas. Naturalmente al colocarlo en boca de Dios en los albores de la Humanidad, no tiene todavía los contornos concretos de «linaje» de Abraham, Isaac, Jacob, Judá o David; pero al lector tenía que sugerirle forzosamente la equivalencia.

En el texto, el protagonista de la victoria que se anuncia es el «linaje» de la mujer. El sujeto que «aplastará la cabeza de la serpiente» es en hebreo un neutro, que sólo puede referirse al único término neutro antes mencionado que es el «linaje». La versión griega de los LXX, que conservó para linaje un término griego neutro (σπερμα), puso no obstante el sujeto del aplastamiento de la serpiente en masculino singular; creyó sin duda que el linaje vencedor no había de ser una colectividad, sino un individuo: el Mesías. Así tradujo también la Vetus Latina. San Jerónimo, en cambio, trasladó la victoria a la Virgen Santísima, traduciendo por el femenino *ipsa* el pronombre neutro que en el texto hebreo hacía de sujeto con clara referencia al linaje del estilo anterior. Consiguientemente los Padres y teólogos latinos consideran este texto directamente mariológico y acostumbraron probar por él la Inmaculada Concepción.

El sentido literal mesiánico directo del Protoevangelio está fuera de duda. El término «linaje» es ambivalente: designa la colectividad y al mismo tiempo el individuo cualificado de esa colectividad que obtendrá personalmente la victoria. En él vencerá todo el «linaje».

Sobre el sentido mariológico del pasaje hay multitud de opiniones. El fundamento principal de la interpretación mariológica directa es la tradición dogmática de la Iglesia latina que aduce Gén. 3, 15 para corroborar la creencia en la Inmaculada Concepción de María. Dicha tradición, en *cuanto dogmática,* es válida porque en ella coinciden también los

Padres Griegos. Como interpretación de un pasaje, es sólo parcial—de la Iglesia latina—y posterior a la versión de San Jerónimo. Realmente, en el texto sólo se dice que habrá una futura victoria del linaje de la mujer. Sucesivas revelaciones irán determinando quién ha de ser el Vencedor. Hoy sabemos que ha sido Cristo y en El toda la Humanidad. Todos los redimidos estamos incluidos en el Vencedor. Unos más que otros. La Santísima Virgen más que ninguno. Tampoco se dice formalmente en qué ha de consistir la victoria. Sucesivas revelaciones hasta llegar a la Revelación plena del Nuevo Testamento irán aclarando que esta victoria será triple: sobre el pecado, sobre la concupiscencia, sobre la muerte. Todos los predestinados participarán más o menos en esa triple victoria. La Virgen Santísima de modo singular, por la Inmaculada Concepción, por la inmunidad absoluta de toda concupiscencia, y por la Asunción en cuerpo y alma a los cielos.

*El castigo a la mujer.*—«A la mujer le dijo:

Multiplicaré los trabajos de tus preñeces,
parirás con dolor los hijos;
y buscarás con ardor a tu marido,
que te dominará» (Gén. 3, 16).

El tenor de estas palabras es afirmar que las penalidades anejas al oficio de madre y de esposa sobrevienen a la mujer en castigo del primer pecado. Se mencionan el dolor físico del alumbramiento y el drama moral de la irresistible tendencia de la mujer hacia el hombre a pesar de que éste frecuentemente la esclavizará. Este dominio despótico del varón sobre la mujer, tan frecuente en los antiguos pueblos orientales, es considerado como un destino fatal de la mujer, que antes del pecado había de ser la compañera del hombre y después de la transgresión se ha convertido en esclava e instrumento de placer.

Naturalmente, el castigo divino en manera alguna se opone a que la medicina intente por todos los medios moralmente lícitos aminorar y aun suprimir totalmente, si ello fuera posible, los dolores del parto. La intención del autor sagrado es presentar las penalidades que aquejan a la Humanidad como consecuencia del primer pecado. Como índice —y bien sensible por cierto—escogió los dolores que proverbialmente se consideran como los más agudos (19). Aun-

(19) Cfr. Gén. 35, 16 s.; Isaías 13, 8; 21, 3; Miq. 4, 9 s.; etcétera.

que la ciencia consiguiera suprimirlos totalmente, siempre quedarían otras penalidades en la vida para testimoniar el reato penal del primer pecado.

*El castigo al hombre.*—«A Adán le dijo:

> Por haber escuchado a tu mujer comiendo del árbol
> de que te prohibí comer, diciéndote: No comas de él.
> Por tí será maldita la tierra;
> con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida;
> te dará espinas y abrojos,
> y comerás de las hierbas del campo.
> Con el sudor de tu rostro comerás el pan,
> hasta que vuelvas a la tierra,
> pues de ella has sido tomado;
> ya que polvo eres y al polvo tornarás» (Gén. 3, 17-19).

Como dejamos dicho al hablar del castigo de la mujer, la sentencia contra el hombre atribuye al pecado las penalidades típicas de su sexo que se cifran en el trabajo ingrato —como jefe de familia—para obtener el sustento necesario. Y sobre todo la muerte, que aunque afecta por igual a los dos, fue introducida en el mundo por el pecado del primer hombre (Rom. 5, 12).

Pero Yahvéh que, como dirá el profeta Habacuc, «en medio de su ira no se olvida de la misericordia» (Hab. 3, 2), tempera la dureza y justicia de su sentencia con la promesa de una futura reconciliación (Gén. 3, 15) y con la delicadísima nota de amorosa providencia paternal que a continuación añade el autor sagrado:

> «Adán llamó Eva a su mujer, por ser la madre de todos los vivientes (20). *Hízoles Yahvéh Dios a Adán y a su mujer túnicas de pieles, y los vistió*» (Gén. 3, 20 s.).

*La expulsión del Paraíso.*—La triste historia de la caída se cierra con un epílogo igualmente triste: la expulsión del paraíso.

En un pasaje que se nos antoja dramáticamente irónico Dios subraya el incumplimiento de la tercera falsa promesa del Tentador: Seréis como Dios.

(20) En Gén. 2, 23 Adán había llamado a su mujer «varona» en razón de su origen, porque había sido formada del varón; aquí la llama Eva (nombre probablemente de origen sumero = madre) atendiendo a su función. El autor sagrado evidentemente piensa en la unidad del género humano, cuyos individuos descienden todos por generación de esta primera pareja.

> «He ahí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y del mal; que no vaya ahora a tender su mano al árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre...» (Gén. 3, 22).

El antropomorfismo es evidente. Dios parece decirse a sí mismo: ¡Vaya! Yo me creía solo y ahora resulta que somos tres. Y como si no tuviera otro medio de privar al hombre de la inmortalidad, decide alejarlo del árbol de la vida.

> «Y lo arrojó Yahvéh Dios del jardín del Edén a labrar la tierra de que había sido formado. Expulsó a Adán y puso delante del jardín del Edén un querubín que blandía flamante espada para guardar el camino del árbol de la vida» (Gén. 3, 23-24).

En la Sagrada Escritura los Querubines son una especie de ángeles sobre los cuales se asienta la Divinidad (1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 4 Reyes 19, 15); se los representa bajo forma de león o toro (Ex. 25, 18-21; 3 Reyes 6, 23) mitad hombres y mitad animales (Ez. 1, 5) cuadrúpedos y llenos de ojos por todo el cuerpo (Ez. 1, 5; 10, 12; 41, 18 s.).

En una inscripción de Tepti-Ahar, rey de Susa (1.000-800 a. C.) se habla de unos animales que tienen cuerpo de león o de toro, cabeza humana y alas, los cuales guardan la entrada de los templos y palacios asirios y se llaman Karibaati (de la raíz acádica *karabu,* que significa *orar, proteger;* de donde se deriva el nombre *karibu* = orante, protector).

La espada flamante equivale también, sin duda, al rayo de bronce que, colocado sobre las puertas de los palacios asirios flanqueadas por dos estatuas de toros alados con cabeza humana, indicaba la prohibición de entrar en la morada del rey.

El autor sagrado emplea el simbolismo ya conocido de esta imaginería usual para indicar a sus lectores que Adán y Eva, a consecuencia de su pecado, fueron inexorablemente expulsados del paraíso, es decir—conforme a lo que dejamos dicho más arriba (p. 77)—, «de aquel primitivo estado de justicia, integridad e inmortalidad».

CAPITULO IV

# EL DILUVIO

El relato bíblico del diluvio se contiene en Génesis de 6, 1 a 9, 17. El problema lierario de la multiplicidad de fuentes, su parentesco evidente con relatos extrabíblicos del mismo cataclismo, los presuntos vestigios que de él ha creído descubrir la arqueología, la cuestión de su universalidad geográfica y antropológica, las enseñanzas teológicas que el autor inspirado intenta, son otros tantos temas que bien merecen ser estudiados con algún detenimiento.

## PROBLEMAS LITERARIOS

### 1.—La doble fuente.

Los problemas literarios fundamentales son dos: La duplicidad de fuentes y la relación con otras descripciones mesopotámicas del diluvio.

Hoy es cosa comúnmente admitida por los críticos que el autor definitivo del Génesis yuxtapuso, entrelanzándolas, dos tradiciones distintas del mismo hecho. Los criterios usuales para la distinción de fuentes en el Pantateuco—distinto empleo de los nombres divinos Yahvéh y Elohim, descripciones duplicadas del mismo episodio, diferencias de fondo y forma en dichos duplicados, etc.—, ofrecen, por su constante coincidencia, una prueba evidente.

Dos veces observa Dios la malicia de los hombres (6, 5 y 6, 12). Hay dos anuncios del diluvio (6, 17 y 7, 4). Por dos veces intima Dios a Noé que entre en el arca con su familia (6, 18-20 y 7, 1-3). Dos veces se dice que obedeció Noé (6, 22 y 7, 5) y dos veces que entró en el arca con su familia y los animales (7, 7-9 y 7, 13-16). Dos veces se dice a Noé los ani-

males que debe introducir en el arca (6, 19-20 y 7, 2-3) y dos veces se refiere que los introdujo (7, 8-9 y 7, 14-15); pero con una particularidad muy curiosa: que en la primera orden (6, 19-20) y en la segunda entrada (7, 14-15) sólo se habla de una pareja de cada especie y no se distingue entre animales puros e impuros, mientras que en la segunda orden (7, 2-3) y en la primera entrada (7, 8-9) se hace la mencionada distinción, indicándose en la orden que introduzca 7 parejas de los primeros (con destino tal vez al sacrificio de que se habla en 8, 20) y dos de los segundos. Dos veces se dice que perecieron todos los hombres y animales (7, 21 s. y 7, 23), y dos veces afirma Dios su promesa de no exterminar nuevamente a los seres vivientes (8, 21 y 9, 9-11. 15).

Especial dificultad encierran las indicaciones cronológicas. Una serie de ellas advierten las fechas—año, mes y día—de los principales episodios:

(Gén. 7, 6-11).—Año 600 de Noé, mes segundo, día 17: comienza el diluvio.
(Gén. 8, 5).—Año 600, mes 7, día 17 (día 27): detención del arca en los montes de Ararat.
(Gén. 8, 13).—Año 601, mes 1, día 1: comienza a secarse la tierra.
(Gén. 8, 14).—Año 601, mes 2, día 27: está seca la tierra del todo.

Otra serie da la *duración* de los distintos episodios:

(Gén. 7, 12-17).—Estuvo lloviendo 40 días.
(Gén. 7, 24).—150 días estuvieron altas las aguas sobre la tierra.
(Gén. 8, 3).—Al cabo de 150 días comenzaron a menguar.
(Gén. 8, 6s.).—Pasados 40 días soltó Noé un cuervo.
(Gén. 8, 8-9).—Siete días después soltó por primera vez la paloma, que volvió sola.
(Gén. 8, 10-11).—Siete días después soltó la segunda paloma, que volvió con ramito de oliva.
(Gén. 8, 12).—Siete días después soltó por tercera vez la paloma, que ya no volvió.

Las indicaciones que dan *fechas* sugieren una duración complexiva de un año y diez días; es decir, 364 días si el año era lunar, y 375 si era solar.

En cambio la suma de duraciones parciales, aun suponiendo que ninguna de ellas incluya a otra, daría sólo 251 días. Pero los 150 días de la segunda serie son los que en la

primera median entre el comienzo del diluvio y la detención del arca en los montes de Ararat, con lo cual la duración de esta segunda serie no pasaría de 101 días.

Hay todavía más. Según Gén. 7, 11 el diluvio comenzó el día 17 del segundo mes (del año 600 de Noé), es decir en plena primavera, mientras que la lluvia mencionada en Gén. 7, 4 (gešem) es la lluvia de invierno (Amos 4, 7; Cant. 11, 11).

Si a esto se añaden las peculiaridades lexicográficas y estilísticas conocidas como propias de los documentos o tradiciones J y P, se comprende que los críticos estén fundamentalmente de acuerdo en admitir una doble fuente para el relato del diluvio. Ofrecemos a continuación el texto del doble relato (J y P) según la distribución publicada por el P. Arnaldich (1).

1) *Narración yahvista del diluvio.*

Capítulo 6, 5-8: Viendo Yahvéh cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra, y cómo todos sus pensamientos y deseos sólo y siempre tendían al mal, se arrepintió de haber hecho al hombre en la tierra, doliéndole grandemente en su corazón, y dijo: «Voy a exterminar al hombre que hice de sobre la haz de la tierra (al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta las aves del cielo), pues me pesa de haberlos hecho.» Pero Noé halló gracia a los ojos de Yahvéh.

Capítulo 7, 1-5. 7-10. 12. 16b. 17b. 22-23: Yahvéh dijo a Noé: «Entra en el arca tú y toda tu casa, pues sólo tú has sido hallado justo en esta generación. De todos los animales puros toma dos setenas, machos y hembras, y, de los impuros, dos parejas, macho y hembra (también de las aves puras dos setenas, machos y hembras), para que se salve su prole sobre la haz de la tierra toda, porque dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella cuanto hice y vive.» Hizo Noé cuanto Dios le mandara. Y ante el diluvio entró en el arca Noé (con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos) y los animales limpios y los inmundos; (de las aves y de cuanto vive sobre la tierra, de dos en dos, macho y hembra) entraron en el arca parejas, machos y hembras, como Dios se lo había ordenado. Pasados los siete días las aguas del diluvio cubrieron la tierra. Y estuvo lloviendo sobre la tierra

(1) Luis Arnaldich, o. f. m.: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia* (Madrid, Ediciones Rialp, 1957), 350-354.

cuarenta días y cuarenta noches. Y Yahvéh cerró la puerta detrás de él. Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra seca. Exterminó Yahvéh toda creatura que estaba sobre la haz de la tierra (desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves de cielo), quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca.

Capítulo 8, 2b. 3a. 6-12. 13b. 20-22: Y cesó de llover. Y las aguas iban menguando, menguando. Pasados cuarenta días abrió Noé la ventana que había hecho en el arca y soltó un cuervo que, volando, iba y venía mientras se secaban las aguas sobre la tierra. Siete días después, para ver si se habían secado ya las aguas, soltó una paloma, que, como no hallase dónde posar el pie, se volvió a Noé, al arca, porque las aguas cubrían todavía la superficie de la tierra. Sacó él la mano y cogiéndola la metió en el arca. Esperó otros siete días, y al cabo de ellos soltó otra vez la paloma, que volvió a él a la tarde trayendo en el pico una ramita verde de olivo. Conoció por esto Noé que las aguas no cubrían la tierra; pero todavía esperó otros siete días, y volvió a soltar la paloma, que ya no volvió más a él. Abriendo Noé el techo del arca miró, y vio que estaba seca la superficie de la tierra. Alzó Noé un altar a Yahvéh y, tomando de todos los animales puros y de todas las aves puras, ofreció sobre el altar un holocausto. Y aspiró Yahvéh el suave olor, y se dijo en su corazón: «No volveré ya más a maldecir a la tierra por el hombre, pues los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal; no volveré ya a exterminar cuanto vivo hice sobre la tierra. Mientras dure la tierra habrá sementera y cosecha, frío y calor, verano e invierno, día y noche.»

2) *Narración sacerdotal del diluvio.*

Capítulo 6, 9-22: Estas son las generaciones de Noé. Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos, y siempre anduvo con Dios. Engendró tres hijos, Sem, Cam y Jafet. La tierra estaba corrompida ante Dios y llena de toda iniquidad. Viendo, pues, Dios que todo en la tierra era corrupción, pues toda carne había corrompido su camino sobre la tierra, dijo a Noé: «Veo venir el fin de todos, pues la tierra está llena toda de sus iniquidades, y voy a exterminarlos a ellos con la tierra. Hazte un arca de maderas resinosas, divídela en compartimientos, y la calafateas con pez por dentro y por fuera.

Hazlo así: trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y treinta de alto; harás en ella un tragaluz, y a

un codo sobre éste acabarás el arca por arriba; la puerta la haces a un costado; harás en ella un primero, un segundo y un tercer piso, pues voy a arrojar sobre la tierra un diluvio de aguas que exterminará cuanto bajo el cielo tiene hálito de vida. Cuanto hay en la tierra perecerá. Pero contigo haré yo mi alianza; y entrarás en el arca tú y tus hijos, tu mujer y las mujeres de tus hijos contigo. De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo, de las aves, de las bestias y de toda especie de animales, macho y hembra y todos vendrán a ti de dos en dos. Recoge alimentos de toda clase, para que a ti y a ellos os sirvan de comida.» Hizo, pues, Noé en todo como Dios se lo mandó.

Capítulo 7, 6-11. 13-16a. 17a. 18-21. 24: Era Noé de seiscientos años cuando las aguas del diluvio inundaron la tierra. A los seiscientos años de la vida de Noé, el segundo mes, el día diecisiete de él, se rompieron todas las fuentes del abismo, se abrieron las cataratas del cielo. Aquel mismo día entraron en el arca Noé y sus hijos, Sem, Cam y Jafet; su mujer y las mujeres de sus tres hijos, y las fieras todas, según su especie, todo reptil que se arrastra por la tierra, según su especie; toda ave, según su especie: todo pájaro, toda especie de volátil. Entraron con Noé en el arca, de dos en dos, de toda carne que tiene hálito de vida. De toda carne entraron macho y hembra, como Dios lo había mandado a Noé. Y diluvió sobre la tierra (cuarenta días). Crecieron las aguas y levantaron el arca, que se alzó sobre la tierra. Siguieron creciendo, creciendo las aguas sobre la tierra, y el arca flotaba sobre la superficie de las aguas. Tanto crecieron las aguas que cubrieron todos los altos montes de debajo del cielo. Quince codos subieron las aguas por encima de ellos.

Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres, y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. Ciento cincuenta días estuvieron altas las aguas sobre la tierra.

Capítulo 8, 1-2. 3b-5. 13a. 14-19: Acordóse Dios de Noé y de cuantos con él estaban en el arca y mandó sobre la tierra un viento y comenzaron a menguar las aguas. Cerráronse las fuentes del abismo y las cataratas del cielo. Las aguas comenzaron a bajar al cabo de ciento cincuenta días. Y el día diecisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat. Siguieron menguando las aguas hasta el mes décimo, y el día primero de este mes aparecieron las cumbres de los montes. El año 601, en el primer mes, el día primero de él, comenzó a secarse la superficie de la tierra.

Y el día veintisiete del segundo mes estaba ya seca la tierra. Habló, pues, Dios a Noé diciendo: «Sal del arca tú y tu mujer, tus hijos y las mujeres de tus hijos contigo. Saca también todos los animales de toda especie, aves, ganados y todos los reptiles que se arrastran sobre la tierra; llenad la tierra, procread y multiplicaos sobre ella.» Salió, pues Noé con sus hijos, su mujer y las mujeres de sus hijos, y salieron también todas las fieras, ganados, aves y reptiles que se arrastran sobre la tierra, según sus especies.

Capítulo 9, 1-17: Bendijo Dios a Noé y a sus hijos, diciéndoles: «Procread y multiplicaos, y llenad la tierra; que os teman y de vosotros se espanten todas las fieras de la tierra, y todos los ganados, y todas las aves del cielo, todo cuanto sobre la tierra se arrastra y todos los peces del mar: los pongo todos en vuestro poder. Cuanto vive y se mueve os servirá de comida; y asimismo os entrego toda verdura. Solamente os abstendrais de comer carne con su sangre.

Y, ciertamente, yo demandaré vuestra sangre, que es vuestra vida, de mano de cualquier viviente, como la demandaré de mano del hombre, extraño o deudo. El que derramare la sangre humana, por mano de hombre, será derramada la suya; porque el hombe ha sido hecho a imagen de Dios. Vosotros, pues, procread y multiplicaos, y henchid la tierra y dominadla.» Dijo también Dios a Noé y a sus hijos: «Ved, yo voy a establecer mi alianza con vosotros y con vuestra descendencia después de vosotros; y con todo ser viviente que está en vosotros, aves, ganados y fieras de la tierra, todos los salidos con vosotros del arca. Hago con vosotros pacto de no volver a exterminar a todo viviente por las aguas del diluvio, y de que no habrá ya más diluvio que destruya la tierra.» Y añadió Dios: «Ved aquí la señal del pacto que establezco entre Mí y vosotros, y cuantos vivientes están con vosotros; por generaciones sempiternas pongo mi arco en las nubes para señal de mi pacto con la tierra, y cuando cubriese yo de nubes la tierra aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros y con todos los vivientes de la tierra, y no volverán las aguas del diluvio a destruirle. Estará el arco en las nubes, y yo lo veré, para acordarme de mi pacto eterno entre Dios y toda alma viviente y toda carne que hay sobre la tierra. Esta es—dijo Dios a Noé—la señal del pacto que establezco entre Mí y toda carne que está sobre la tierra.»

Como se ve, las características de ambos relatos corresponden a las que hemos señalado como propias de las tra-

diciones J y P (2). El relato yahvista abunda en antropomorfismos (6, 6-7; 7, 16; 8, 20-22) y se distingue por el pintoresquismo en los detalles, como por ejemplo el experimento del cuervo y de las golondrinas para comprobar la desecación de la tierra. El relato sacerdotal, por el contrario, se muestra cuidadoso de detalles numéricos (medidas del arca, indicaciones cronológicas). Los dos coinciden, sin embargo, en profesar el más estricto monoteísmo y en presentar la omnipotencia, justicia y santidad de Dios.

2.—LOS RELATOS BABILÓNICOS.

La idea de una catástrofe diluvial en época remotísima forma parte del acervo cultural de casi todos los pueblos, si exceptuamos las tribus del Centro de Africa. En muchos de estos relatos es visible y demostrable la dependencia con relación a las narraciones babilónicas y bíblica. R. ANDRÉE (3) recogió tradiciones de todo el mundo relativas al diluvio (en total unas 60; pero de ellas más de veinte dependientes de los relatos mesopotámicos y bíblico).

Los defensores de la universalidad geográfica—o por lo menos etnográfica—del diluvio bíblico creyeron ver una prueba en esta tradición constante y universal. Pero fuera de los relatos dependientes del ciclo mesopotámico no consta que se refieran al mismo fenómeno histórico. Catástrofes producidas por inundaciones hubo de haber muchas en la antigüedad, especialmente en la época de los glaciares.

Las mayores semejanzas—y en grado sorprendente—se encuentran entre el relato bíblico y los relatos babilónicos. Todo hace suponer que el recuerdo recogido en uno y otros hace referencia al mismo acontecimiento: una catástrofe diluvial que acaso tuvo como escenario la cuenca mesopotámica (4).

*Relato de Beroso.*—La antigüedad conoció un relato del diluvio mesopotámico escrito por un tal Beroso, sacerdote de Marduk, que vivía en Babilonia por los años de Alejandro Magno. Su obra, escrita hacia el año 275 a. C., ha desaparecido y sólo se conserva su narración del diluvio a través de un extracto recogido por el historiador griego de Mileto,

(2) Véase más arriba, p. 32-33.

(3) R. ANDREÉ: *Die Flutsagen ethnographisch betrachtet* (Braunchweig, 1891).

(4) Véase E. DHORME: *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (1907); *Le déluge babylonien*, en «Revue Biblique» 39 (1930), 481-502; *Le déluge babylonien* (1952); *Recueil Ed. Dhorme.*

Alejandro Polyhistor (siglo I a. C.), e incorporado por Eusebio al libro I de sus *Chronica* que sólo a llegado a nosotros a través de la recensión de Sincelo (siglo IX de nuestra Era) (5). Una recensión armenia más completa nos permite controlar y rectificar el texto griego.

«El mismo Alejandro cuenta también como venido de la escritura de los Caldeos, lo que sigue: Habiendo muerto Ardates, su hijo Xisuthros reinó 18 sar. Bajo él tuvo lugar el gran cataclismo, cuya historia está descrita así: Habiéndosele aparecido Cronos en un sueño, le había dicho que el 15 del mes de Daissios serían destruidos los hombres por un cataclismo. Mandó, pues, después de haber enterrado todos los escritos, los comienzos, los medios y los fines, dejarlos en la villa del sol Sippar; después contruir un bajel, y entrar en él con los parientes y los amigos íntimos, meter alimentos y bebidas, introducir animales, pájaros y cuadrúpedos; y después de haber preparado todo, navegar. Si alguno le pregunta a dónde navegar, dirá: hacia los dioses, para pedir que sucedan a los hombres cosas buenas.

«El, pues, no desobedeció, y construyó un bajel, cuya largura era de 5 estadios y la anchura de 2 estadios; después colocó todas las cosas convenidas y embarcó a la mujer, los hijos y los amigos íntimos. Habiéndose producido el cataclismo, y habiéndose parado en seguida, Xisuthros soltó algunos de los pájaros; pero éstos, no habiendo encontrado ni alimento, ni lugar donde posarse, volvieron al bajel. Después de algunos días, Xisuthros soltó de nuevo los pájaros, y éstos volvieron al navío con las patas cubiertas de barro. Soltadas una tercera vez, no volvieron al bajel. Xisuthros comprendió entonces que la tierra aparecía.

«Habiendo quitado una parte de las piezas del bajel, y habiendo visto que el bajel se había encallado sobre una montaña, desembarcó con la mujer, la hija y el piloto. Después, habiendo besado la tierra, erigido un altar y sacrificado a los dioses, se hizo invisible con los que habían desembarcado del bajel. En cuanto a los que habían quedado en el bajel como no volvían los que estaban con Xisuthros, desembarcaron y lo buscaron llamándolo por su nombre. Xisuthros mismo no les apareció más, pero una voz vino del aire advirtiéndoles que debían ser piadosos, porque por su piedad había partido él para habitar con los dioses, y que su mujer y el piloto habían participado del mismo honor. También

(5) Libro I, cap. 4 (MG. 19, 114-116). Otro resumen más breve del mismo relato, hecho por Abideno, es recogido por el mismo EUSEBIO en *Praeparatio Evangelica* 9, 12 (MG. 21, 699).

les dijo que volvieran a Babilonia y como se les había dicho, retiraran de Sippar las escrituras para comunicarlas a los hombres, y que el lugar donde se encontraban era el país de Armenia. Cuando hubieron oído estas cosas, sacrificaron a los dioses y se fueron a pie a Babilonia... De este bajel encallado en Armenia quedaría todavía una parte en los montes de Cordyanos en Armenia. Algunos raspan el asfalto del bajel y se lo llevan, y se sirven de él para preservativos (amuletos). En cuanto a ellos, habiendo llegado a Babilonia, desenterraron las escrituras de Sippar; después fundaron muchas ciudades, erigieron templos y reconstruyeron Babilonia» (6).

El nombre del héroe Xisutros recuerda evidentemente el Ziusudra de la epopeya sumeria descubierta en Nippur, de la cual hablaremos más adelante.

*Epopeya de Guilgameš.*—En diciembre de 1872, en una comunicación hecha a la Society of Biblical Archaelogy, bajo el título *The Caldean Account of the Deluge* (7), Georges Smith, conservador del British Museum, anunciaba el hallazgo y desciframeinto de un relato babilónico sobre el diluvio contenido en las tablillas que, procedentes de las excavaciones de Ninive (1849-1854), se guardaban en el Museo. Se trata de la tablilla XI—un simple episodio—de la Epopeya de Guilgameš. Consta de 326 líneas escritas en acadio y en caracteres cuneiformes. De ellas, unas 200 hablan del diluvio. Son una copia hecha para la biblioteca real de Assurbanipal (668-626) en el siglo VII a. C. sobre un original procedente de Erek en Caldea y que debió ser escrito hacia el año 2000 a. C.

Más arriba dejamos extractado el argumento de este interesante relato. El héroe del diluvio se llama en él Utnapištim que significa «día de vida alejado, larga vida». La descripción que hace del diluvio es como sigue:

Utnapištim refiere así a Guilgameš la orden que recibió de construir el arca: Utnapištim díjole a Guilgameš:

«Voy a revelarte, Guilgameš, una palabra secreta
un secreto de los dioses te diré:
Surrupak, la villa que tú conoces,
(la que en la orilla) del Eúfrates está situada
esta villa era ya vieja, cuando el corazón de los dioses

(6) Reproducimos la tradución castellana de J. Enciso: *Los problemas del Génesis* (Vitoria, 1936), 180-182.

(7) Publicada en «Transactions of the Society of Biblical Archaeology» 2 (1873) 213-234.

les llevó a hacer en ella un diluvio.
Los dioses grandes (a saber), su padre Anu;
su consejero del bravo Enlil;
su porta-trono, Nin-urta;
su inspector de canales En-nu-gi.
El dios Nin-igi-ku Ea, se había sentado con ellos,
y repitió su palabra a un seto:
¡seto! ¡seto! ¡muro! ¡muro!
Seto, oye, y muro, entiende.
Hombre de Surrupak, hijo de Ubara-Tutu,
deshaz la casa, construye un bajel;
deja la fortuna, busca la vida;
rechaza la riqueza y haz vivir el alma;
haz subir toda semilla de vida al interior del bajel.
El bajel que construirás tú,
que sean medidas sus dimensiones,
que sean iguales su anchura y su largura.
(Sobre) el *absu* colócalo.»

El héroe obedece al mandato del dios y construye el arca:

«Yo comprendí y dije al dios Ea, mi señor:
Mi señor, de lo que tú has dicho
yo hago mucho caso, y así lo haré;
(Pero) ¿qué responderé a la villa,
a la población y a los ancianos?
Ea abrió su boca y habló;
dijo a su servidor, a mí:
...tú les hablarás así:
En verdad yo, el dios Enlil me ha tomado odio,
y no puedo permanecer en (vuestra villa),
sobre el suelo de Enlil no puedo poner mi faz.
Descenderé, pues, hacia el *absu*,
habitaré con mi señor Ea.
..........................................................................
(A la mañana) lloverá salvado (*kukku* = desgracia)
(a la tarde) una lluvia de trigo (*kibâti* = dolor).
..........................................................................
Al quinto día yo colocaba el armazón.
Su superficie era un iku (unos 3.500 m²);
las paredes eran de 10 gar de altas (120 codos = 60 me-
[tros)
a 10 gar equivalía cada lado del techo cuadrado.
Dispuse la forma de sus costados y los reuní.
Proveí el bajel de seis puentes
dividiéndolo en siete partes.
Su interior lo dividí en nueve partes.
Puse en el centro cornamusas contra las aguas.
Eché seis sar de asfalto en el horno.
tres sar de asfalto... en el interior.

De los tres sar de aceite que traían los esportilleros
puse un sar de reserva en la bodega
y lo escondió el barquero.
Inmolé bueyes para el (pueblo)
maté carneros cada día.
Después con mosto, zumo de dátiles, aceite y vino
(abrevé) a la muchedumbre igual que las aguas de un río,
y... una fiesta como el día de año nuevo.
Abrí (un pote) de ungüentos y puse la mano en él.
(Al séptimo día) el bajel estaba terminado;
los... eran difíciles; pero los constructores
cargaron el puente del bajel por encima y por debajo
de manera que sus dos tercios (quedaron bajo el agua).»

Llegado el momento, se describe la entrada en el arca:

«(Todo lo que tenía) lo cargué;
todo lo que tenía de plata, lo cargué;
todo lo que tenía de oro, lo cargué;
todo lo que tenía, lo (cargué).
Toda semilla de vida
la hice subir al interior del bajel:
toda mi familia y mi parentela,
animales de los campos, bestias salvajes, artesanos,
a todos hice subir.
El dios Samaš me había fijado el momento:
A la mañana lloverá salvado,
a la tarde una lluvia de trigo.
Entra entonces en la nave y cierra la puerta.
Este momento llegó:
A la mañana llovió salvado,
a la tarde una lluvia de trigo.
Miré el aspecto del día;
al mirar el día tuve miedo.
Entré en el bajel y cerré la puerta.
Al piloto del bajel,
a Puzur-Amurri, al batelero,
confié el bastimento con lo que contenía.»

Sigue una descripción mitológica de la tempestad, donde los dioses aparecen ridículamente asustados del cataclismo que han desencadenado:

«Desde que brilló la aurora,
subió del fundamento de los cielos una nube negra,
en la cual aúllaba el dios Adad.
Sullet y Harriš marchan delante,
los porta-tronos van por la montaña y el país.
El dios Nergal arranca las estacas.
Avanza el dios Ninurta; él ha hecho correr el depósito,

los dioses Anunaki han traído antorchas,
con sus llamas abrasan el país.
Del dios Adad el estrépito llega a los cielos.
Todo lo que brillaba se ha cambiado en tinieblas.
..........................................................................
El hermano no ve a su hermano,
las gentes ya no se reconocen.
En los cielos los dioses tuvieron miedo del diluvio
y huyeron, subieron a los cielos del dios Anum.
Los dioses como perros se acurrucaron, se echaron en [el interior.
La diosa Ištar grita como una mujer que da a luz,
vocifera la dama de los dioses, la de la hermosa voz:
¡Que se vuelva barro este día,
en que yo en la asamblea de los dioses he dicho el mal!
¿Cómo he podido decir el mal en la asamblea de los [dioses,
ordenar un combate para hacer perecer a mis gentes?
¿Es que yo doy a luz mis gentes
para que como hijos de peces llenen la mar?
Los dioses Anunaki lloran con ella,
los dioses aúllan, se deshacen en llantos.
Sus labios están cerrados (esperan) el fin.»

Por supuesto, la estrofa que acabamos de leer no tiene paralelo en la Biblia. Por el contrario, el paralelo es estrechísimo en el pasaje siguiente, donde Utnapištim describe la detención del arca sobre el monte Nisir y la comprobación del cese del diluvio:

«Seis días y seis noches corre el viento;
el diluvio, la tempestad barre el país.
A la llegada del séptimo día,
es derrotada la tempestad,
el diluvio que había luchado como un ejército.
El mar se reposó,
el huracán se calló,
el diluvio cesó.
Cuando yo miré al mar, todo ruido se había calmado,
pero toda la humanidad se había vuelto barro.
La llanura se había quedado como un tejado.
Abrí la ventana y el día cayó sobre mi mejilla;
me bajé y me senté; lloré;
por mis mejillas corrían las lágrimas.
Miré los alrededores en el horizonte del mar.
A doce... emergía una isla.
En el monte Nisir se detuvo el bajel.
El monte Nisir detuvo el bajel y no lo dejó nadar.
Un día, un segundo día,
el monte Nisir detuvo el bajel y no lo dejó nadar.

Un tercer día, un cuarto día,
el monte Nisir detuvo el bajel y no lo dejó nadar.
Un quinto, un sexto día,
el monte Nisir detuvo el bajel y no lo dejó nadar.
A la llegada del séptimo día,
hice salir una paloma y la solté;
la paloma se fue y volvió;
como no había sitio donde detenerse, volvió;
hice salir una golondrina, y la solté;
la golondrina se fue y volvió;
como no había sitio donde detenerse, volvió.
Hice salir un cuervo y lo solté;
el cuervo fue y vio la desecación de las aguas;
come, chapotea, grazna, no vuelve.
Hice salir todo a los cuatro vientos.»

En la narración bíblica, el relato termina con el sacrificio de suave olor a Yahvéh que ofrece Noé, y con la promesa divina de no repetir el diluvio. Los dos motivos aparecen en el poema de Guilgameš, pero sobre un fondo de politeísmo grosero:

«Ofrecí un sacrificio.
Coloqué una ofrenda sobre la torre de la montaña;
instalé siete y siete incensarios;
en su parte inferior extendí cañas, cedro, mirto.
Los dioses aspiraron el olor,
los dioses aspiraron el suave olor,
los dioses como moscas se reunieron encima del sacri-
[ficador.
Cuando llegó de lo alto la diosa suprema,
blandió los grandes espanta-moscas,
que había hecho el dios Anum, según su deseo;
«¡Oh dioses que estáis aquí!
como es verdad que no olvidaré el lapis de mi cuello,
me acordaré de estos días y no los olvidaré jamás.
¡Vengan los dioses hacia la ofrenda!
Pero que el dios Enlil no venga hacia la ofrenda,
porque no ha reflexionado y ha hecho el diluvio;
porque ha entregado mis gentes a la destrucción.»
Cuando llegó de lo alto el dios Enlil,
percibió el bajel y se irritó;
el dios Enlil se llenó de furor contra los dioses,
contra los siete:
«¿Quién ha salido con vida,
cuando ningún hombre debía sobrevivir a la destruc-
[ción?»
El dios Ninurta abrió su boca y habló,
dijo al bravo dios Enlil:
«¿Quién si no el dios Ea puede planear estas cosas?

Es Ea quien sabe todo el negocio!»
  El dios Ea abrió su boca y habló,
dijo al bravo dios Enlil:
«¡Oh tú, sabio entre los dioses, oh bravo,
¿cómo, cómo no has reflexionado y has hecho el diluvio?
Sobre el pecador coloca su pecado;
Sobre el transgresor coloca su falta.
Pero cede un poco para que no sea aniquilado;
tolera, para que no sea...
En lugar de enviar un diluvio,
que se levante un león y diezme a las gentes.
En lugar de enviar un diluvio,
que se levante un leopardo y diezme a las gentes.
En lugar de enviar un diluvio,
que haya un hambre y que (diezme) el país.
En lugar de enviar un diluvio,
que el dios Ir-ra se levante y (hiera) al país.
En cuanto a mí, yo no he revelado el secreto de los [dioses.
Al muy inteligente (Atrahasis) yo le he hecho ver en [sueños
y él ha oído el secreto de los dioses.
Ahora, pues, su consejo es su consejo.»

El héroe bíblico sigue viviendo sobre la tierra, mientras que el héroe babilónico es trasladado a la morada de los dioses y goza de inmortalidad:

  «El dios Enlil subió entonces al bajel,
cogió mi mano y me llevó;
a mí me llevó y me hizo arrodillar con mi mujer al [lado;
tocó nuestra frente y se puso en medio de nosotros;
nos bendijo:
«Antes Utnapištim era un humano;
ahora Utnapištim y su mujer
sean parecidos a nosotros los dioses.
Habite Utnapištim lejos,
en la desembocadura de los ríos.»
  Me tomaron de la mano
y lejos, en la desembocadura de los ríos,
me hicieron habitar.

Posteriores hallazgos arqueológicos conteniendo detalles parciales del mismo relato demuestran la extensión de esta leyenda de Mesopotamia.

Coloquio entre Ea y Atrahasis.—El desciframiento de la epopeya de Guilgameš hizo pensar a George Smith que las

ruinas de Ninive debían esconder todavía documentos importantes. El mismo año 1873 emprendió una nueva expedición en la que tuvo la suerte de encontrar un breve texto de 17 líneas (el conocido por la sigla DT 42). Está muy mal conservado. Pero se deduce que Ea habla con el héroe del diluvio que aquí se llama Atrahasis (el sapientísimo). Recuérdese que éste era un sobrenombre de Utnapištim en la epopeya de Guilgameš. Al encargarle el dios la construcción de una nave para entrar en ella con su familia y toda clase de animales, Atrahasis responde que no lo sabe hacer, y pide al dios que le dibuje un modelo sobre la arena:

> «Dibuja una imagen de la misma sobre la arena;
> veré yo aquella imagen y construiré la nave.»

TABLILLAS DE SIPPAR.—Se trata de dos tablillas publicadas respectivamente por V. Scheil en 1898 (8) y por A. Boissier en 1931 (9) que pertenecen al mismo poema babilónico *Enuma ílu awelum* («Cuando un dios un hombre»). El colofón de la tablilla de Scheil dice que era la 2.ª, que constaba de 439 líneas y que había sido copiada por el escriba Ellit-Aya «en el año en que el rey Ammi-saduqa reconstruyó Dur-Ammisaduqa ( = 11.º año de este rey, que reinó entre 1647-1626 a. C.). Contiene detalles de los preludios del diluvio y las intervenciones de Ea en favor de su protegido Atrahasis.

La tablilla de Boissier—en cuya primera columna hay 15 líneas bien conservadas con instrucciones de Ea a Atrahasis idénticas a las de la epopeya de Guilgameš—tiene al pie de la VIII columna un colofón, por el que sabemos que el poema entero comprendía 3 tablillas con 1245 líneas y que había sido transcrito por el mismo Ellit-Aya el año 12.º del rey Ammi-saduqa (1635 a. C.).

FRAGMENTO DE HILPRECHT.—Se llama así por el arqueólogo que lo publicó (10), una breve recensión babilónica de 13 líneas, muy mutiladas, procedentes de las excavaciones de Nippur. Pertenece a la época de la primera dinastía de Babilonia (principios del II milenio a. C.). Contiene instrucciones sobre la construcción del bajel.

---

(8) V. SCHEIL: *Recueil de travaux,* XX (1898) 55 s.
(9) A. BOISSIER: *Fragment de la légende de «Atram-Hasis»,* en RA (1931) 91-97.
(10) H. V. HILPRECHT: *The earliest version of the babylonian deluge story and the temple library of Nippur,* 1910.

«Yo desencadenaré... barreré todos los hombres juntos... antes que llegue el diluvio... llevaré la ruina, la destrucción, el aniquilamiento... construye un gran bajel y que su construcción sea... cuya altura total... que sea un bajel de carrera...—«nave de alto bordo» la llama Dhorme—; conservador de vida será su nombre... cúbrele con un techo sólido... introducirás en él bestias salvajes, aves del cielo... y la familia.»

Versión sumeria.—Finalmente, se ha descubierto lo que acaso fue el prototipo sumerio de los anteriores relatos asiro-babilónicos. La tablilla, procedente de las excavaciones norteamericanas en Nippur (año 1913), fue publicada por A. Poebel en 1914 (11). Constaba de unas 300 líneas de las cuáles apenas se conserva la mitad. Damos el texto según la traducción de André Parrot (12):

...Entonces Nintu lloró como...
La pura Inanna (compuso) una lamentación para el pueblo del país,
Enki preguntóse,
Anu, Enlil, Enki (y) Ninhursag...
Los dioses del cielo y de la tierra (clamaron) los
Entonces Ziusudra, el rey, el pashishu (de)...
Construyó un... gigante...
Obedeciendo con humildad y respeto (el)...
Teniendo toda clase de sueños (el)...
A su tarea todos los días constantemente (el)...
Profiriendo el nombre del cielo (y) de la tierra (el)...
Ziusudra al lado de él, de pie, escuchó:
«Colócate a mi izquierda, cerca del muro...
Por nuestro... un diluvio (invadirá) los centros de [culto,
Para destruir la semilla del género humano...
Es la decisión, la palabra de la asamblea (de los dio- [ses)
A la orden de Anu (y) de Enlil...
Su realeza, su reino (serán abolidos).»

(Rotura de unas 40 líneas)

Los huracanes, con extrema violencia, atacaron como si fueran uno solo,

(11) En PLS, V (1914) núm. 1; PBS, IV, 1, pp. 9-70.
(12) *El diluvio y el arca de Noé* (Barcelona, Ediciones Garriga, 1962), pp. 31-33.

Al mismo tiempo el diluvio sumergió los centros de culto.
En seguida, durante siete días (y) siete noches,
el diluvio se vertió sobre el país,
(Y) el inmenso barco fue zarandeado por los huracanes sobre las grandes aguas,
Utu apareció, él, que derrama la luz sobre el cielo y sobre la tierra.
Ziusudra abrió una ventana del inmenso barco,
Utu, el héroe, echó sus rayos al interior del gigantesco barco.
Ziusudra, el rey,
se prosternó ante Utu.
El rey mata un buey, degüella un carnero.

(Rotura de unas 39 líneas)

Tú proferirás un «hálito celeste», un «hálito terrestre» en verdad, se extenderá por vuestro...
Anu y Enlil profirieron un «hálito celeste», un «hálito terrestre» por su... se extendió.
La vegetación se elevó del seno de la tierra.
Ziusudra, el rey,
Se prosternó ante Anu y Enlil.
Anu (y) Enlil acariciaron a Ziusudra,
Ellos le dieron una vida semejante a la de un dios,
El hálito eterno, semejante al de un dios, desde lo alto ellos le aportan.
Entonces Ziusudra el rey,
El preservador del nombre de vegetación (y) de la simiente del género humano,
En el país de paso, el país de Dilmum, donde el sol se levanta, le hicieron habitar.»

(El resto de la tablilla, unas 39 líneas, está destruido.)

Nótese la coincidencia en el nombre del héroe (Ziusudra) con el relato de Beroso (Xisutros). Por lo menos habrá que decir que la tradición caldea tenía un origen muy antiguo.

Después de esta rápida ojeada a las descripciones babilónicas del diluvio, ¿quién negará sus coincidencias sorprendentes con el relato bíblico? Poco importan al lado de éstas las pequeñas divergencias de detalle, como el nombre del protagonista, las medidas del arca, el número de los supervivientes, la duración del diluvio, la diferente es-

pecie de animales soltados para comprobar el estado de la tierra, etc. Unas veces se tratará, como en el nombre del héroe, de diferencias lingüísticas (13); otras, como en la duración del diluvio, nos hallaremos ante distinta manera de valorar los números de plenitud; otras, por fin, serán debidas a la libre iniciativa del redactor para tratar de modo personal los motivos literarios comunes.

La diferencia sustancial consiste en el carácter monoteísta del relato bíblico y en la diversa valoración etiológica de la intervención divina en la catástrofe. En las narraciones babilónicas el diluvio es motivado por la rivalidad y aun capricho de los dioses (14). Yahvéh, en cambio, es justísimo; si envía el diluvio es en castigo por los pecados de los hombres (15).

---

(13) Como dejamos dicho más arriba, Ziudsudra en sumerio y Utnapištim en babilónico significan «día de vida alejado, larga vida». Tal vez Noé quiera decir lo mismo; porque en etiópico existe la raíz verbal *naha* para expresar la idea de *hacerse largo*, y el nombre *nuh*, que significa *largura* (de tiempo).

(14) En uno de los fragmentos de Sippar, la causa del desastre —que no es precisamente un diluvio—no puede ser más ridícula: Enlil se siente molesto por los ruidos de los hombres.

> «El ruido que hace la humanidad es ya excesivo; su tumulto hace imposible el sueño. Que sean cortadas las higueras, y que no tengan los hombres alimento para llenar su vientre. Que Adad restrinja sus lluvias sobre ellos... que las fuentes se sequen... que el agua no mane de los manantiales... que no caiga lluvia del cielo, que los campos disminuyan su producción...»

(15) Es muy discutido entre los exegetas el alcance del relato de Gén. 6, 1-4, donde se explica la razón del diluvio bíblico. Los enigmáticos «hijos de Dios», cuyas relaciones con las hijas de los hombres desencadenan la corrupción en el mundo, son, para unos, los hijos de Caín que contraen matrimonio con las hijas de Set (así, ya Julio Africano seguido por muchos antiguos y modernos); para CLOSEN (*Die Sünde der Söhne Gottes*, Roma, 1937) son los hombres en general, que, debiendo transmitir la imagen de Dios a sus hijos, no lo quieren hacer; para ENCISO (*Los hijos de Dios en Génesis* 6, 1-4, en «Estudios Bíblicos» 3 [1944] 189-227), se trataría de hombres consagrados a Dios con voto de castidad que, seducidos por la belleza de las mujeres, habrían quebrantado su promesa. Una opinión muy antigua y muy constante es que se trate de los ángeles. Así lo entendieron numerosos apócrifos judíos (Cfr. GOMÁ CIVIT: *La causa del diluvio en los libros apócrifos judíos*, en «Estudios Bíblicos» 3 [1944] 25-54), y muchos Santos Padres (entre otros, San Justino, Atenágoras, Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Cipriano y San Ambrosio). Parece ser que estos versículos son un breve resumen de un relato popular más extenso que el autor sagrado conoció en su integridad e incorporó a su narración, no por considerarlo histórico, sino porque el hecho de la general corrupción allí descrito coincidía con la que él estimaba haber sido la causa de diluvio (véase

Nos inclinaríamos a pensar que tal vez sea esta doble enseñanza la única afirmación revelada del pasaje bíblico que nos ocupa: Yahvéh, el único Dios verdadero, es justísimo; y cuando interviene con calamidades públicas—como en el caso que se cuenta del diluvio—, lo hace para castigar los pecados de los hombres. Esta es la grande—y acaso única—originalidad del relato inspirado. La inspiración no exige más.

## PROBLEMAS HISTORICOS

### 1. Universalidad geográfica y antropológica.

Una simple lectura, sin prejuicios, del relato bíblico sobre el diluvio, nos sitúa ante un acontecimiento que tiene lugar a finales del tercer milenio a. C. (16), que cubre toda la tierra hasta los montes más altos (17), que anega a todos los hombres y seres vivientes (18) y cuyos protagonistas —Noé y su mujer, sus tres hijos y las mujeres de éstos—

---

más extenso en Luis Arnaldich: *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.* Madrid, Ediciones Rialp, 1957, pp. 329-341).

Sea lo que fuere de estas diversas interpretaciones, una cosa es cierta: para el autor inspirado del Génesis, la causa del diluvio tradicional fue la corrupción moral de la humanidad de entonces.

(16) Abraham vivió aproximadamente a caballo entre los siglos XIX-XVIII antes de Cristo, y entre Abraham y el diluvio, según las listas genealógicas de los descendientes de Sem en Gén. 11, 10-26, transcurren 292 años (TM), u 840 (Pent. Samaritano), ó 1072 (versión griega de los LXX). En cualquier caso, no subimos más arriba del tercer milenio. Y aunque no se concediera valor cronológico a las mencionadas listas, la descripción del diluvio supone una época bastante reciente.

(17) «Tanto crecieron las aguas que cubrieron los altos montes de debajo del cielo. Quince codos subieron las aguas por encima de ellos» (Gén. 7, 19 s.).

(18) «Voy a exterminar al hombre que hice de sobre la haz de la tierra: al hombre, a los animales, a los reptiles y hasta a las aves del cielo, pues me pesa de haberlos hecho» (6, 7). «Veo venir el fin de todos, pues la tierra está llena toda de sus iniquidades, y voy a exterminarlos a ellos con la tierra» (6, 13). «...dentro de siete días voy a llover sobre la tierra cuarenta días y cuarenta noches, y exterminaré de sobre ella cuanto hice y vive» (7, 4). «Perecieron cuantos animales se movían en la tierra, aves, ganados, bestias y todos los reptiles que se arrastran por la tierra, todos los hombres y todo cuanto vivía sobre la tierra seca. Fueron exterminados todos los vivientes sobre la superficie de la tierra, desde el hombre a la bestia, y los reptiles y las aves del cielo, quedando sólo Noé y los que con él estaban en el arca» (7, 21-23).

desembarcan y emprenden su nueva vida en los montes de Ararat (19).

Ahora bien. Los datos de las ciencias—Física, Zoología, Geología, Filología, Paleontología...—parecen contradecir abiertamente el relato bíblico (20):

La *Física* considera imposible la acumulación de agua sobre la Tierra que sería necesaria para cubrir los montes más altos del planeta—el Everest alcanza una altura de 8.840 metros—: «Siendo el radio medio del globo terrestre —escribe Kirwan—de 6.371 km., si se supone dicho globo rodeado de una capa de agua de 9 km. de espesor, que pasara así la cima de la montaña más alta, el Guarisankar, el volumen de esta masa de agua sería el dado por la fórmula algebraica $\frac{4\,p}{3}\,(r + 9)^3 - r^o$, la cual, aplicada al número de 6.371 km. que representa a *r* (radio medio de nuestro esferoide), da la cifra de 4.597.068.190 km³.

Valorando el peso de este agua a razón de 1.000 kg. o una tonelada por metro cúbico, tendríamos por cada kilómetro cúbico diez millones de toneladas, o sea, para el peso total, un número de toneladas expresado por la ecuación siguiente: $4.597.068.190 \times 10^7 = 45.970.681.900.000.000$, o sea, casi 46 cuatrillones de toneladas.

Sería interesante calcular las modificaciones que acarrearía una tal masa, añadida en un cortísimo espacio de tiempo a la real del globo terrestre, en los movimientos propios de nuestro planeta, en el radio medio de la órbita y en su acción recíproca sobre la luna y los planetas. Es claro que para impedir todos estos trastornos se habrían necesitado tantos milagros particulares como hubiera hecho falta para renovarlos en sentido inverso después de la desaparición de toda esta agua venida no se sabe de dónde y vuelta a no se sabe dónde» (21).

La *Zoología* enumera centenares de miles de especies animales, algunos de ellos de gran tamaño. Si, como indica el texto, hubieron de estar representados en el arca por siete parejas algunas y al menos por dos parejas la mayoría, no hay construcción humana que las pueda contener; y no

(19) «El día veintisiete del séptimo mes se asentó el arca sobre los montes de Ararat» (8, 4).

(20) Cfr. TH. SCHWEGLER: *Der Beitrag der Naturwissenschaften zur Schrifterklärung*, en «Studia Anselmiana» 27-28 (Roma, 1951) 424-442; cfr. 438.

(21) Cfr. KIRWAN: *Une nouvelle théorie scientifique du déluge de Noe*, en «Revue Biblique» 5 (1896) 92-108 (96 n.).

se olvide que muchas de ellas se reproducen varias veces durante el año. Imagínese la enorme dificultad que entrañaría: reunir todos esos animales, en el espacio de siete días, para embarcarlos; aposentarlos en el interior del arca (22); reunir y embarcar las provisiones necesarias para alimentarlos durante un año que duró su estancia a bordo; proporcionarles diariamente el alimento conveniente; evitar dentro del arca que se comieran unos a otros, etc., etc...

La *Geología* sabe de enormes estratos diluviales cuyas características, sin embargo, superan inmensamente, a pesar de lo que dicen apologistas baratos, las del diluvio bíblico. Los pequeños estratos descubiertos en las excavaciones de Ur (el-Muqayar), Kiš, Uruk, Surrupak, Telloch (la antigua Lagaš), Nínive, etc..., ni son de la misma época ni corresponden en el tiempo a un diluvio universal, como más adelante veremos (23).

La *Paleontología* no descubre, en ningún momento de la historia ni de la prehistoria el *hiatus* o ruptura universal en la cultura que forzosamente hubo de seguir al diluvio que nos refiere el Génesis. El argumento vale contra el conjunto de la narración genesíaca, según el cual el diluvio acaece en época muy reciente y cuando ya la Humanidad había alcanzado un nivel considerable en la cultura. Desde Génesis 4, 18 nos hallamos en pleno neolítico, cuando ya se trabaja el hierro y el cobre, cuando los hombres viven de la agricultura y de la ganadería, cuando se ha descubierto el uso de los animales domésticos, cuando se sabe construir instrumentos artísticos y un bajel de las características del Arca de Noé. A estas fechas el hombre se hallaba extendido por toda la tierra. En esta época la Paleontología sólo podría admitir un diluvio etnográficamente parcial. Un diluvio en el que hubiera perecido la totalidad de los hombres existentes habría de ser colocado en época remotísima.

Por último, la *Filología* no se explica, en la hipótesis de un diluvio antropológicamente universal, la existencia—in-

(22) Las medidas del texto sagrado son a todas luces insuficientes, a pesar de constituir una construcción naval punto menos que imposible para aquellos tiempos. Comúnmente se estima que el codo hebráico correspondía al pequeño y ordinario codo babilónico, y, según esto, el arca tendría unas medidas aproximadas de 150 × 25 × × 15 metros. El bajel de Umnapištim, según la epopeya de Guilgaméš, era perfectamente cúbico, con 60 metros de lado. En la relación de Beroso, la longitud del bajel era de 875 metros, y su anchura de 360 (!!).

(23) Véase más adelante p. 118-121.

mediatamente después de la fecha asignada por el Génesis al tremendo cataclismo—de numerosas lenguas cuyas diferencias exigen un larguísimo período intermedio.

¿Qué pensar, según esto, de la universalidad geográfica y antropológica del diluvio bíblico? ¿Qué valor histórico debe asignarse al relato genesíaco?

* * *

La *universalidad* geográfica del diluvio es hoy rechazada por todos. Las objeciones arriba apuntadas de la Física, la Zoología y la Geología se consideran apodícticas.

Por lo demás, las expresiones del relato bíblico, dentro de su tendencia evidente a lo hiperbólico, pueden y deben entenderse de una universalidad relativa. El autor se refiere a la tierra que él conoce o a la región en que vivían los protagonistas de la tradición que recoge.

Parecidas expresiones recurren a menudo, con el mismo relativo alcance, en otros lugares de la Biblia. Así, el hambre que «se extendió por toda la tierra», según Gén. 41, 54-57, se refiere unas veces a Egipto sólo, otras a los países circunvecinos, pero no se ve que jamás designe a todo el planeta. Cuando en Ex. 5, 12 se dice que los israelitas, obligados a buscarse la paja para hacer los ladrillos, se desparramaron «por toda la tierra de Egipto», no parece que la expresión se pueda entender al pie de la letra, puesto que debían acabar la tarea impuesta para cada día como cuando se les daba la paja (ibid. vers. 13). En Dt. 2, 25 el temor que invade a «todos los pueblos que hay bajo el cielo», se limita por el contexto a los pueblos que se opusieron al paso de Israel camino de Canaán. Igualmente en sentido moral solamente se debe entender la expresión «cuantas naciones hay bajo el cielo», empleada en Hechos, 2, 5 para ponderar el cosmopolitismo de las gentes que oyeron a los Apóstoles el día de Pentecostés.

* * *

Por las mismas razones apuntadas podríamos negar —como hacen hoy buen número (quizá la mayoría) de autores católicos— la *universalidad antropológica* del diluvio. Si las expresiones geográficas del relato bíblico pueden y deben interpretarse en sentido relativo al horizonte mental del autor, no se ve por qué no decir lo mismo de las expresiones que hacen referencia a los hombres que en el diluvio perecieron.

Absolutamente hablando, el diluvio pudo ser antropológicamente universal sin serlo geográficamente si suponemos que tuvo lugar a poco de aparecer el hombre sobre la tierra y cuando éste sólo hubiera ocupado la región más o menos extensa que había de ser afectada por el cataclismo. Así piensan los que todavía sostienen la universalidad antropológica del diluvio.

Para ello, reconocen como procedimiento literario, que no responde a la realidad histórica, las expresiones que hablan de universalidad geográfica, las listas genealógicas de Gén. 11 que colocarían el diluvio en el tercer milenio antes de Cristo y el colorido neolítico de la narración bíblica, que en todo caso nos obligaría a situar la catástrofe en una época cuando ya la Humanidad ocupaba la mayor parte del globo. ¿Por qué no se atreven a considerar igual las expresiones que se refieren a la universalidad antropológica?

La razón de esta aparente inconsecuencia es bastante seria.

Los libros posteriores de la Biblia—que no hacen hincapié sobre la universalidad geográfica—comentan en sentido universal la total extinción de la raza humana, fuera de Noé y los suyos. *Sabiduría* 14, 6 dice expresamente: «Y habiendo perecido al principio los orgullosos gigantes, la esperanza del mundo escapó al peligro en una balsa que, gobernada por tus manos, dejó al mundo semilla de la posteridad» (24). Y la *I Carta de San Pedro,* 2, 20 s. asegura que Cristo resucitado fue a predicar «a los incrédulos en otro tiempo, cuando en los días de Noé los esperaba la paciencia de Dios, mientras se fabricaba el arca, en la cual pocos, esto es, ocho personas, se salvaron por el agua. Esta os salva ahora a vosotros, como antitipo, en el Bautismo...»

¿Cuál es la verdadera fuerza de estos argumentos?

---

(24) Lo que el mismo Cristo dice en Lc. 17, 26 s., no puede invocarse como argumento de universalidad absoluta. Dice el texto: «Como sucedió en los días de Noé, así será en los días del Hijo del Hombre. Comían y bebían, tomaban mujer los hombres y las mujeres marido, hasta el día en que Noé entró en el arca y vino el diluvio y los hizo perecer a todos.» Y a continuación añade: «Lo mismo en los días de Lot; comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero en cuanto Lot salió de Sodoma, llovió del cielo fuego y azufre que los hizo perecer a todos» (Lc. 17, 28 s.). Puede muy bien restringirse el cataclismo de los tiempos de Noé a los hombres que vivían en su región, como ciertamente ha de limitarse la catástrofe de los días de Lot a los habitantes de la Pentápolis.

El texto de la *Sabiduría* se encuentra inserto en un comentario de carácter midrásico a los acontecimientos de la historia sagrada, con vistas a poner de relieve la providente sabiduría de Dios. La alusión incidental al diluvio no debe considerarse una exégesis inspirada del relato del Génesis. En todo caso, nada enseña sobre la universalidad antropológica del diluvio. Forma parte de un pasaje donde se ironiza a los idólatras que, cuando navegan, confían más en un ídolo de leño que en la nave que los lleva. Las naves son invento de la sabiduría humana; pero es Dios quien salva en ellas al hombre de los peligros del mar. Y así, mientras los antiguos gigantes perecieron sin dejar descendencia—la frase alude al extraño pasaje de Génesis 6, 4 y ni siquiera dice que perecieron todos los hombres—la esperanza del mundo se salvó en el arca y se propagó después. El comentario no cambia el alcance del texto gensíaco, ni exige, para su validez, que en el diluvio perecieron todos los hombres entonces existentes.

Mayor dificultad teológica parece encerrar a primera vista contra la limitación antropológica del diluvio el pasaje de la *Carta de San Pedro*. Y de hecho, la unanimidad de los Santos Padres al afirmar la destrucción de todos los hombres por el diluvio parece relacionarse con la fe—y constituir por tanto lugar teológico—a consecuencia de la interpretación que dan al mencionado texto de la epístola petrina.

San Pedro contrapone típicamente el diluvio y el Bautismo. En realidad, la semejanza que se establece es bien peregrina. Se funda en el único elemento común, que es el agua, de la que Dios se sirve en uno y otro caso para salvar: en el diluvio, por el agua—tal vez porque ésta levantó en alto el arca y así impidió que se anegasen sus ocupantes—se salvaron ocho personas; en el Bautismo, por el agua que nos purifica de la culpa, somos salvados nosotros.

La tipología petrina obedece a una curiosa asociación de ideas cuyo concepto-clave, más que una extraña virtud del agua en uno y otro caso—que resulta forzada en el caso del diluvio—parece ser el designio salvador de Dios, que en ambos hechos el autor ve relacionado con el agua. El pensador bíblico está acostumbrado a descubrir constantes providenciales en la acción salvadora de Dios. Porque el primer acto en la realización de ese designio había sido la creación de los cielos y la tierra para morada del hombre deificado, la salvación mesiánica es considerada por los profetas como la creación de nuevos cielos y nueva tierra.

Porque el primer estadio en la historia del hombre elevado había sido la situación privilegiada de nuestros primeros padres en el Paraíso, los tiempos mesiánicos son descritos proféticamente con colores paradisíacos. Porque Adán estuvo destinado a ser el padre de todos los hombres deificados, Cristo es concebido como un segundo Adán. Porque la liberación de Egipto, el paso por el desierto y la entrada en Canaán son etapas históricas del mismo designio salvador de Dios, la vida del cristiano es considerada como una liberación y como un continuo caminar hacia el descanso de la Tierra de Promisión.

En esta línea de constantes salvíficas había una serie de hechos relacionados con el agua: Dios salvó a Noé de perecer en las aguas del diluvio; Dios salvó a los israelitas perseguidos por Faraón abriéndoles paso a través de las aguas del Mar Rojo que, a su vez, sepultaron a los egipcios; Dios facilitó a Josué la conquista de la tierra prometida deteniendo las aguas del Jordán... Cuando la realidad cristiana vino a ofrecernos la gracia mediante las aguas bautismales, era lógico pensar en los antecedentes de este proceder divino. Y San Pedro, en su I Carta, llevado por el hilo del discurso, relaciona el Bautismo con la salvación de Noé. El acento se pone en los que se salvan. La universalidad—absoluta o relativa—de los que perecen en el diluvio queda en este caso fuera del horizonte mental de San Pedro.

Los Santos Padres—como hemos indicado en otro lugar (25)—no están de acuerdo en la interpretación de esta extraña tipología. Pero, frecuentemente, se pasan del agua —que es el elemento común salvífico considerado por San Pedro—al recipiente en que se verifica la salvación: Arca e Iglesia. Una vez hecha esta transposición, la enseñanza unánime es que nadie se salva fuera de la Iglesia como nadie se salvó fuera del Arca. Ahora bien: si la necesidad de entrar en la Iglesia es absoluta para salvarse, y fuera de la Iglesia no hay salvación, tampoco la pudo haber para nadie fuera del arca. En otros términos, el Arca no puede ser tipo de la Iglesia si fuera de aquélla se salvó alguien, cosa que no puede ocurrir fuera de ésta.

La fuerza de este argumento es más aparente que real. Por de pronto, no se prueba que se trate de una tipología inspirada ni revelada. Lo tipológico en San Pedro

(25) Véase nuestro estudio *La interpretación de pasajes históricos bíblicos y la exégesis patrística*, en «Estudios Bíblicos» 8 (1949) 213-237, especialmente pp. 231 ss.

—como acabamos de ver—son los que se salvan, que allí realmente fueron ocho, tanto si el diluvio fue universal como si no lo fue. La tipología de los Padres es una transposición que no consta fuera revelada. Sí lo es la necesidad de entrar en la Iglesia para salvarse, pero no necesariamente la relación de semejanza que establecen con el diluvio.

En todo caso, la tipología patrística se basa en el relato del Génesis tal como nos suena. Y su validez es la misma, aunque allí se tratara de una catástrofe local. Vale también aquí lo que más adelante (pág. 137) diremos sobre la comparación que el mismo Cristo establece entre lo que ocurrirá al fin del mundo y lo que ocurrió en los días de Lot restringido a los habitantes de la Pentápolis.

## 2. Vestigios arqueológicos.

El afán apologético de buscar en la arqueología confirmación de los hechos relatados en la Biblia puede, en ocasiones, no ser tan bueno como a primera vista parece. Las numerosas publicaciones de este género, hijas de una buenísima intención, hacen a veces más daño que provecho. Por de pronto, distraen la mente del lector fijándola con preferencia en el pretendido carácter histórico de un pasaje, con merma, en ocasiones, de la debida atención al contenido religioso del mismo: como si el fin preferente, si no exclusivo, de la Sagrada Escritura, fuera proporcionarnos la satisfacción de demostrar que es verdad... En segundo lugar, prejuzgan a menudo de antemano la naturaleza histórica de un determinado relato, que acaso el autor no pretendía dar por tal. Y una última consecuencia perniciosa puede ser producir el efecto contrario, suscitando la sonrisa escéptica de los doctos en materias históricas que, si no tienen una fe muy firme, extenderán a la verdad de la Biblia las dudas acaso fundadas que la argumentación defectuosamente comprobatoria dejó en su espíritu.

Un caso típico de este afán apologético precipitado es la preocupación por encontrar vestigios arqueológicos del diluvio. Dejamos aparte los estratos del llamado diluvio geológico correspondientes a los grandes glaciares, cuyas dimensiones superan inmensamente—en la duración que suponen—a los del relato bíblico, que sólo duró ciento cincuenta días y desapareció en seguida. Hubo, no obstante, quienes vieron en ellos una confirmación arqueológica de un diluvio geográficamente universal.

Pero incluso cuando ya se había hecho general la interpretación del diluvio bíblico como un fenómeno local, restringido a una determinada región—probablemente Mesopotamia—, repetidas veces se lanzaron al vuelo las campanas para celebrar el hallazgo deseado que confirmaba la historicidad del relato del Génesis.

En 1929 publica Leonard Woolley el resultado de sus excavaciones al frente de una expedición científica del Museo de la Universidad de Pensylvania y del British Musseum, en Muqayir (la antigua Ur) (26). El hallazgo de un estrato arenoso de aluvión, que oscila entre los 3,70 y 2,70 metros de espesor y corresponde a los años 3800-3700 antes de Cristo (27), le hizo anunciar que había encontrado una prueba del diluvio bíblico: «Cuando ponderábamos cada uno de estos hechos no podíamos dudar de que la inundación, cuya prueba singular habíamos descubierto, fuese asimismo la inundación de que hablan las narraciones sumeras y el diluvio a que va unida la memoria de Noé» (28).

Stephen Langdon, por su parte, creyó haber encontrado vestigios arqueológicos del diluvio genesíaco en un estrato arenoso de 30 centímetros de espesor en sus excavaciones de Kiš, junto a Babilonia, entre un nivel protohistórico y el período anterior a Sargón antiguo, aproximadamente hacia el 2800 antes de Cristo. Posteriormente aparecieron otros tres estratos diluviales. Pero ni del diluvio (?) de Kiš hay vestigios en la estratigrafía de Ur, ni del de Ur en la de Kiš.

Sin embargo, en las excavaciones de Nínive, realizadas por Thompson y Mallowan, se encuentra un estrato de aluvión perteneciente, como el de Ur, al período presumero de El Obeid. Y a su vez en Fara (la antigua Surruppak, patria del héroe mesopotámico Ziuddsudru = Utnapištim), en Uruk y en Tello (la antigua Lagaš) (29) aparecen vestigios de aluvión que, como en Kiš, se sitúan cronológicamente

---

(26) Cfr. L. WOOLLEY: *The excavations at Ur and the sacred Records.* London, 1929; *Ur und die Sintflut,* Leipzig, 1930; *Ur of the Chaldees; Excavations at Ur* (nuevamente en 1954).

(27) Entre el período presumero de El Obeid y un nivel caracterizado por la cerámica de Susa I bis.

(28) Así WOOLLEY todavía en *Excavations at Ur* (1954).

(29) Obsérvese que André Parrot, excavador de Tello en 1930-31, no se atreve a considerar como diluvial el estrato en cuestión. Piensa que se trata «más bien de un basamento de tierra apisonada, destinado a construcciones posteriores, que de un depósito sedimentario» (*El diluvio y el arca de Noé,* Barcelona, Ediciones Garriga, 1962), página 46.

entre el período de la antigua dinastía y la cerámica de Djemdet Nasr.

| PERIODO | Fechas | Ur | Kish | Shuruppak | Uruk | Lagash | Ninive |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Dinastia primitiva | 2470 2800 | | | | | | |
| Djemdet Naser | 2800 3000 | | | | | | |
| Uruk | IV Milenio | | | | | | |
| Obeid | | | | | | | |
| Halaf | | | | | | | |

¿Es posible a la luz de estos datos identificar arqueológicamente el diluvio de que hablan los relatos babilónicos y la Biblia?

Por de pronto no se trata de un único cataclismo. La inundación que testifican los estratos de Ur y Nínive antecede casi en un milenio a la que representan los niveles arenosos de Kiš, Uruk, Surruppak y Lagaš. ¿A cuál de las dos se refieren los relatos literarios? ¿O no se refieren a ninguno de los dos?

La mención de Surrupak en el poema de Guilgameš como patria de Utnapištim, héroe del diluvio, nos inclinaría por la inundación más reciente (2800 a. C.), de la que se hallan vestigios en la estratigrafía de dicha ciudad. Pero en unos cilindros hallados en Kiš bajo el pretendido estrato diluvial contemporáneo del de Surruppak aparecen grabadas representaciones del propio Guilgameš, que, según el relato babilónico, es muy posterior a Utnapištim.

Una cosa parece cierta por los descubrimientos arqueológicos: que en el territorio de Mesopotamia hubo en la antigüedad frecuentes inundaciones. Eso es todo; pero quizá es bastante.

No sabríamos asegurar si la catástrofe histórica que parece haber servido de base a la epopeya babilónica y al relato inspirado del Génesis ha de identificarse con el recuerdo de los glaciares o con el de alguna inundación local de Mesopotamia. En este último caso poco importa a cuál de los estratos diluviales descubiertos corresponde al diluvio

literario. Tal vez a éste o a aquél. Acaso a ninguno de éstos. Pero sabemos que los hubo. Y con ello se hace suficientemente probable la hipótesis de que nos encontremos ante una amplificación épica de un hecho real.

### Conclusión histórica-teológica.

¿Qué pensar, entonces, de la historicidad del diluvio bíblico?

La inspiración divina del relato de Génesis 6-9, que todo católico está obligado a admitir, no resuelve por sí sola si el contenido es histórico y en qué grado. Todo depende de la intención del autor.

Absolutamente hablando, pudo el autor sagrado prescindir de la historicidad del relato que corría de boca en boca y que él reproduce purificado de sus errores teológicos. En realidad, para su intento pedagógico de enseñar la justicia divina en los castigos colectivos, bastaba la existencia de un relato conocido sobre el diluvio. Con esto no negamos la realidad histórica del famoso cataclismo. Creemos que el diluvio fue un hecho histórico, aunque tal vez restringido al ámbito local de Mesopotamia. Este hecho con el tiempo fue cantado por el estro popular y elevado a la categoría de epopeya, en la que resultaría difícil distinguir entre el núcleo histórico y el revestimiento literario. Para el intento que suponemos en el hagiógrafo no era necesario ningún trabajo crítico. Bastaba la creencia popular sobre el hecho. Y si el autor del Génesis ha recogido para su objeto y sin intenciones históricas reflejas la narración hecha epopeya, ésta no cambia de condición al ser incluida en un libro inspirado. Aun supuesto el carácter histórico del diluvio, ya hemos visto que nadie admite hoy su universalidad geográfica y son muchos los autores católicos que rechazan la universalidad antropológica, a no ser que se colocara el cataclismo en los mismos comienzos de la Humanidad. Pudiera ser que muchos detalles, tanto comunes como propios de cada redacción, sean simple ornato literario de carácter épico.

En otras palabras: la inspiración bíblica no garantiza la historicidad en los detalles ni aun en la misma sustancia del relato del diluvio por el mero hecho de asumirlos, sino sólo en la medida en que se pruebe que el autor sagrado tuvo intención refleja de pronunciarse en favor de dicha historicidad. No deberíamos decir: es absolutamente histórico mientras no se demuestre lo contrario, sino tal vez al revés:

dada su dependencia de relatos épicos babilonios, quizá no deba tenerse por histórico mientras no se demuestre—y en la medida en que esto suceda—la intención refleja del autor en este sentido.

Lo importante es la enseñanza religiosa que el autor inspirado descubre en el caso que se cuenta del diluvio: unicidad de Dios frente al politeísmo craso de los relatos babilónicos; santidad y justicia de Yahvéh frente a las decisiones caprichosas de los dioses mesopotámicos; providencia amorosa de Dios que, en frase de Habacuc, «aun cuando se aira no se olvida de su misericordia» (Hab. 3, 2).

La Biblia es un libro eminentemente religioso. Aun la historia que sin duda contiene está inserta en función parenética. Quedarse en la historia sin llegar a descubrir la teología sería, en la expresión de San Jerónimo, «comer la cáscara y dejar el meollo de la nuez».

CAPITULO V

# OTRAS CUESTIONES DEL GENESIS

Un estudio pormenorizado de los numerosos problemas que el Génesis plantea, sobre todo en sus once primeros capítulos, se haría interminable. Los límites que nos hemos prefijado nos impiden abarcarlos todos.

Sólo a manera de ejemplo resumiremos en este capítulo tres de ellos: la longevidad de los Patriarcas, la Torre de Babel y el castigo a las ciudades de la Pentápolis.

## LA LONGEVIDAD DE LOS PATRIARCAS

La lista de los descendientes de Adán, a través de Seth, que se contiene en Gén. 5, 3-32 y que comúnmente se atribuye al documento o tradición sacerdotal, presenta un esquema cronológico uniforme para los diez Patriarcas antediluvianos. Se dicen los años que cada uno tenía al engendrar al siguiente, los años que vivió después y la suma total cuando murió.

Por de pronto, el número de años que se asignan a cada Patriarca es sensiblemente distinto en el texto hebreo masorético, en la versión griega de los LXX y en el Pentateuco samaritano.

| | *T M* | | | *LXX* | | | *Pent. Samar.* | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Adán ... ... ... ... .. | 130 | 800 | 930 | 230 | 700 | 930 | 130 | 800 | 930 |
| Seth ... ... ... ... .. | 105 | 807 | 912 | 205 | 707 | 912 | 105 | 807 | 912 |
| Enós ... ... ... ... .. | 90 | 815 | 905 | 190 | 715 | 905 | 90 | 815 | 905 |
| Cainán ... ... ... .. | 70 | 840 | 910 | 170 | 740 | 910 | 70 | 840 | 910 |
| Malaleel ... ... .. | 65 | 830 | 895 | 165 | 730 | 895 | 65 | 830 | 895 |
| Yared ... ... ... .. | 162 | 800 | 962 | 162 | 800 | 962 | 62 | 785 | 847 |
| Enoc ... ... ... ... .. | 65 | 300 | 365 | 165 | 200 | 365 | 65 | 300 | 365 |
| Matusalén ... ... .. | 187 | 782 | 969 | 187 | 782 | 969 | 67 | 653 | 720 |
| Lamec ... ... ... .. | 182 | 595 | 777 | 188 | 585 | 753 | 53 | 600 | 653 |
| Noé ... ... ... ... . | 500 | 450 | 950 | 500 | 450 | 950 | 500 | 450 | 950 |

Según estas listas, el diluvio—que tuvo lugar el año 600 de Noé (Gén. 7, 6)—distaría de la creación de Adán 1656 años (TM), 2262 (LXX; 2242 en el cód. A) ó 1307 (Pent. Samaritano).

Resulta imposible determinar a qué se deben estas diferencias de transmisión. Quizá sean fortuitas. Pero acaso respondan a diverso tratamiento simbólico de los números, en función de una diversa preocupación pedagógica teológica. En todo caso, pudiera ser una prueba de que los redactores vieron en estas cifras una intención más teológica que histórica y por ello se atrevieron a tratarlas con mayor libertad.

La segunda dificultad es el corto número de generaciones —diez—y de años—a lo sumo 2262 en los LXX—que separan el diluvio de la creación de Adán (1). La cultura que supone la descripción del diluvio en los capítulos siguientes nos sitúa en una época que los paleontólogos unánimemente separan de la aparición del hombre sobre la tierra en varios centenares de miles de años. Nadie piensa que la cronología de estas listas tenga intención ni valor rigurosamente histórico.

Pero, sobre todo, sorprende la longevidad extraordinaria de los diez Patriarcas antediluvianos, longevidad que en menor escala y descendiendo progresivamente de seiscientos a ciento cuarenta y ocho años, reaparece en la lista de los Patriarcas postdiluvianos desde Sem a Najor, el abuelo de Abraham (Gén. 11, 10-26).

Los paleontólogos están de acuerdo en negar que el hom-

---

(1) La falta evidente de anillos intermedios es cosa frecuente y averiguada en las listas genealógicas bíblicas. Así San Mateo, en su genealogía de Cristo, omite entre Jorán y Ozías (Mt. 1, 8) los nombres de tres descendientes sucesivos de Joram anteriores a Ozías (Ocozías, Joas, Amasías). Esdras, al dar su propio árbol genealógico (7, 1-5), presenta a Azarías como hijo de Meraiot, mientras que en 1 Cron. 6, 7-14 se mencionan cinco eslabones intermedios.

San Mateo redujo sin duda su lista para obtener tres grupos de catorce generaciones (desde Abraham a David, de David a la Cautividad y de la Cautividad a Cristo). Fácilmente se comprende que no puede haber el mismo número de generaciones en períodos que abarcan respectivamente ocho, seis y cuatro siglos. Por lo demás, en este caso el artificio literario empleado por el Evangelista parece claro. Se trata del valor numérico de las consonantes que formaban el nombre de David: (4+6+4. Total, catorce).

Por lo menos una cosa es cierta: que no se deben tomar en sentido de procedencia física inmediata los términos «engendró» o «hijo de» que figuran en los esquemas de las genealogías bíblicas.

bre prehistórico y menos aún el del tercero y segundo milenio antes de Cristo vivieran los años que estas listas les atribuyen. Y en consecuencia, los exegetas admiten que nos hallamos ante un procedimiento literario que no puede considerarse histórico. Si en la última lista de Gén. 11 hubiéramos de atenernos a los datos del texto hebreo masorético, resultaría que casi todos los Patriarcas del catálogo sobrevivieron a Abraham (2). A falta de documentos históricos, el autor sagrado echa mano de tradiciones populares que maneja pedagógicamente en función de una enseñanza religiosa.

Era un lugar común en esas tradiciones populares la tendencia a atribuir a los antiguos una vida más larga que la que el hombre solía alcanzar en la época en que las tradiciones se formaron. La explicación religiosa que el autor sagrado apunta en nuestro caso tiene valor absoluto, aun prescindiendo de la mayor longevidad relativa de los antiguos, que formaba parte del mito popular: si la vida de los hombres no es más larga, ello se debe a los pecados de la Humanidad.

Cabría, sin embargo, preguntarse qué criterios presidieron la formación literaria de estas listas: ¿por qué son diez los nombres de una y otra? ¿Por qué se atribuye a cada uno de ellos esa cantidad fabulosa de años?

El procedimiento no es exclusivo de la Biblia.

El sacerdote Beroso, contemporáneo de Alejandro Magno, recogió una tradición caldea según la cual existieron antes del diluvio diez reyes que vivieron en total 432.000 años. A través de Alejandro Polyhistor la lista de Beroso llegó a Eusebio, que la recoge en el libro I de su *Chronica*.

Recientemente se han encontrado dos prismas que se conocen con las siglas W. B. 444 y W. B. 62, y en las que se nos dan otras dos listas parecidas a las de Beroso (3). En ellas se indican los nombres de los reyes, las ciudades donde reinaron y la duración de su gobierno contada por *sar* (períodos de 3600 años) y *ner* (espacios de 600 años).

He aquí las tres listas:

(2) La preocupación religiosa del autor sagrado no escapó a la perspicacia de San Agustín: «Propositum quippe scriptoris illius fuit, per quem Spiritus Sanctus id agebat, per successiones certarum generationum ex uno homine propagatarum pervenire ad Abraham, ac deinde ex ejus semine ad populum Dei» (S. AUGUST: *De civitate Dei* XV, 8, 1.—ML. 41, 446).

*W. B. 444*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Alulim ... ... ... ... | 8 sar | = | 28.800 | años |
| 2. | Alagar ... ... ... ... | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 3. | Enmenluana ... ... | 12 sar | = | 43.200 | » |
| 4. | Enmengalanna ... | 8 sar | = | 28.800 | » |
| 5. | Dumuzi, el pastor | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 6. | Ensibzianna ... ... | 8 sar | = | 28.800 | » |
| 7. | Enmenduranna ... | 5 sar y 5 ner | = | 21.000 | » |
| 8. | Ubara Tutu ... ... | 5 sar y 1 ner | = | 18.600 | » |
| | *Total* ... ... ... ... ... ... ... | | | 241.200 | » |

*W. B. 62*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Alulim ... ... ... ... | 18 sar y 4 ner | = | 67.200 | » |
| 2. | Alagar ... ... ... ... | 20 sar | = | 72.000 | » |
| 3. | Kidunu Sakinkin | 20 sar | = | 72.000 | » |
| 4. | Ukku ... ... ... ... | 6 sar | = | 21.600 | » |
| 5. | Dumuzi, el pastor | 8 sar | = | 28.800 | » |
| 6. | Enmenluanna... ... | 6 sar | = | 21.600 | » |
| 7. | Ensibzianna ... ... | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 8. | Enmenduranna ... | 20 sar | = | 72.000 | » |
| 9. | Sukurlam ... ... ... | 8 sar | = | 28.800 | » |
| 10. | Ziud-suddu ... ... | 10 sar | = | 36.000 | » |
| | *Total* ... ... ... ... ... ... ... | | | 456.000 | » |

*Relación de Beroso*

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 1. | Aloros ... ... ... ... | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 2. | Alaparos ... ... ... | 3 sar | = | 10.800 | » |
| 3. | Amelon... ... ... ... | 13 sar | = | 46.800 | » |
| 4. | Ammenon ... ... ... | 12 sar | = | 43.200 | » |
| 5. | Amegalanos ... ... | 18 sar | = | 64.800 | » |
| 6. | Daonos, el pastor | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 7. | Evedorachos ... ... | 18 sar | = | 64.800 | » |
| 8. | Amenosinos ... ... | 10 sar | = | 36.000 | » |
| 9. | Opartes (Ardatés) | 8 sar | = | 28.800 | » |
| 10. | Xisuthros... ... ... | 18 sar | = | 64.800 | » |
| | *Total* ... ... ... ... ... ... ... | | | 432.000 | » |

Las tres listas coinciden entre sí y con Gén. 5 en terminar con el héroe del diluvio, que en Beroso es Xisuthros, igual evidentemente al Ziud-suddu de W. B. 62, protagonista del diluvio en los textos de Nippur. El prisma W. B. 444—que sólo ofrece ocho nombres—termina en Ubara-Tutu, que en

(3) Las siglas corresponden a las inciales de Weld Blundell, el mecenas que donó los documentos al British Musseum. Estos fueron

el poema babilónico de Guilgameš es el padre del héroe del diluvio, Utnapištim.

Aparte de las curiosas diferencias en el número de años de estos personajes, las tres listas babilónicas coinciden sustancialmente en la mayoría de los nombres, aunque discrepen en el orden con que se suceden.

Nos gustaría saber por qué en estas líneas prevalece el número de diez genealogías, y a qué se deben las diferencias en los números de años que se atribuyen a los distintos Patriarcas.

El número de diez parece ser un número redondo de plenitud. El abultamiento de las cifras relativas a los años es evidente y debe tener alguna intención simbólica que no se nos alcanza. Acaso las diferencias de cifras que aparecen en las distintas listas pudieran ser debidas a distinto valor simbólico de los números en los diversos santuarios donde se formaron los textos o a transcripciones de sistema sexagesimal a decimal (4).

## LA TORRE DE BABEL

El último episodio de la que hemos llamado prehistoria bíblica es el pasaje enigmático de la torre de Babel (Génesis 11, 1-9).

> «Era la tierra toda de una sola lengua y de unas mismas palabras. En su marcha desde Oriente hallaron una llanura en la tierra de Senaar y se establecieron allí. Dijéronse unos a otros:
>
> —Vamos a hacer ladrillos y a cocerlos al fuego.
>
> Y se sirvieron de los ladrillos como de piedra, y el betún les sirvió de cemento; y dijeron:
>
> —Vamos a edificarnos una ciudad y una torre, cuya cúspide toque a los cielos y nos haga famosos, por si tenemos que dividirnos por la haz de la tierra.
>
> Bajó Yahvéh a ver la ciudad y la torre que estaban haciendo los hijos de los hombres, y se dijo:

---

publicados por S. LANGDON: *The Weld Blundell collection*, II, en «Oxford Edition of cuneiform texts» (1924). Véase el estudio de ED. DHORME: *L'aurore de l'histoire babylonienne*, en «Revue Biblique» 33 (1924) 534-556.

(4) Cfr. THUREAU DANGIN: *Esquisse d'une historie du systeme sexagesimal*, París, 1932.

—He aquí un pueblo uno, tienen todos una lengua sola. Se han propuesto esto y nada les impedirá llevarlo a cabo. Bajemos, pues, y confundamos su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros.

Y los dispersó de allí Yahvéh por toda la haz de la tierra, y así cesaron de edificar la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí confundió Yahvéh la lengua de toda la tierra, y de allí los dispersó por la haz de toda la tierra.»

* * *

Cronológicamente, seguimos en la imprecisión característica en estos 11 primeros capítulos del Génesis.

Geográficamente, el relato se sitúa en el valle de Sin'ar, donde más tarde surgiría, a las orillas del Eúfrates, la ciudad de Babilonia.

Etnográficamente, la mayoría de los autores entienden que el episodio se limita a la tribu de Faleg, que en la tabla de los descendiente de Sem en Gén. 10 figura como hijo de Heber, hijo de Salaj, hijo de Arfaxad, hijo de Sem: «A Heber le nacieron dos hijos; el uno se llamó Faleg, porque en su tiempo se dividió la tierra» (Gén. 10, 25).

El relato—procedente, según los críticos, de la tradición yahvística y marcadamente antropomórfico—pone en relación con un proyecto de construir una gran ciudad y su torre una positiva intervención de Dios, que confunde la lengua de los constructores «de modo que no se entiendan unos a otros», y que los dispersa por toda la haz de la tierra. Proyecto de construir la torre, confusión de lenguas y dispersión geográfica; tres acontecimientos que parecen puestos en relación por ese orden. A primera vista, la pretensión de construir una ciudad con su torre que llegue hasta el cielo suscita el enojo de Yahvéh. ¿Por qué? (Primer misterio del relato). En consecuencia, Yahvéh—la tradición yahvítica ya nos tiene acostumbrados a estas medidas previsoras de Dios (5)—decide confundir la legua de los constructores que hasta entonces era una (¿se trata de la primera diferenciación de lenguas?). Parece ser que esta confusión de lenguas motiva la dispersión y el cese en la construcción de la ciudad. Por último, a este episodio se atribuye el

(5) Recuérdese el remedio para evitar que Adán escape a la condena de muerte (Gén. 3, 22 ss.).

nombre de Babel, que etimológicamente significaría confusión (6).

La interpretación secular de este pasaje ha visto en él la descripción inspirada del origen de las lenguas, cuya diversidad se vincula así a una intervención milagrosa de Dios: castigo divino a la soberbia de unos hombres que habrían pretendido liberarse de un nuevo diluvio mediante la construcción de una torre que llegase hasta el cielo. Pero la Filología comparada demuestra el origen, por natural evolución, de la mayoría de las lenguas existentes. El francés, el castellano y el inglés no nacieron ciertamente en la torre de Babel. Ni se ve por qué hubo de ser necesario un milagro para que semejantes fenómenos se produjeran en épocas más remotas. ¿Es que hasta los tiempos del diluvio y aun después de él pudo, sin un milagro, mantenerse inalterada la lengua primitiva de la Humanidad?

Algunos apologetas resolvieron de un plumazo la aparente contradicción entre la interpretación usual de la Biblia en este pasaje y la historia comparada de las lenguas. Así, A. SANDA (7) sostiene que las expresiones relativas a la unidad de lengua anterior al proyecto de construir la ciudad y a la diversidad producida por la subsiguiente intervención divina, se deben entender metafóricamente de la *unidad de criterios rota por desavenencias providenciales;* la proyectada construcción—por lo que fuera, acaso porque se oponía a los planes divinos de expansión de la Humanidad—desagradó a Yahvéh, quien sembró la *discordia* entre los constructores; la consecuencia fue que éstos se dispersaron, que la ciudad quedó sin concluir y el lugar se llamó por eso Babel.

Absolutamente hablando la solución es posible, aunque poco probable.

La verdad es que el relato no parece hablar de la primera diferenciación de lenguas. El asunto depende del alcance que demos a la expresión «la tierra toda». El estilo semita de los autores bíblicos nos tiene acostumbrados al empleo de expresiones semejantes con referencia a un área geográ-

(6) Realmente Babel (del acadio *bab-ilu*) significa «puerta del dios». En Gén. 11 se da una etimología popular basada en un juego de palabras con la raíz hebrea *balal*, que significa confundir. La Biblia nos tiene acostumbrados a estas etimologías populares por asonancia.

(7) A. SANDA: *Moses und Pentateuch* (Múnster in Westfalia, 1924) página 162.

fica limitada (8). Se trataría de los habitantes nómadas que se instalaron en la llanura de Sin'ar, que acaso pudieron encontrarse allí con hombres de otra raza y lengua.

La decisión de «hacer ladrillos y cocerlos al fuego» (Génesis 11, 3) nos sitúa en una época relativamente reciente, cuando ya ciertamente existía diversidad de lenguas. El carácter popular del relato aparece evidente en los antropomorfismos y en el juego de palabras que está a la base de la etimología de Babel, inexacta histórica y filológicamente y sólo válida por asonancia hebrea.

* * *

Tal vez la arqueología y la literatura babilónicas puedan ayudarnos algo a descifrar el enigma.

Las excavaciones en Mesopotamia, coincidiendo con los documentos literarios y con las representaciones en bajo-relieves, testimonian la existencia de grandes santuarios en forma de torre («ziggurat») en las ciudades anteriores al tercer milenio a. C. (Ur, Lagaš, Babel, Assur, Borsippa, Kiš, Nippur, Larsa...)

En las inscripciones de Gudea, este famoso príncipe de Lagaš (hacia el 2550 a. C.) asegura que el Eninnu construido por él «se eleva hasta el cielo», «el cielo tiembla ante él», «su esplendor imponente llega hasta el cielo».

En épocas más recientes, Nabopolasar (626-605 a. C.) dice haber recibido orden de Marduk para construir la torre de varios pisos Et-emen-anki, adosada al templo E-sagila, en Babilonia:

> «Marduk, mi señor, me mandó con respecto a Et-emen-anki—la torre de pisos de Babilonia, que antes de mi tiempo se había deteriorado y convertido en ruinas—que asegurase sus cimientos en el seno del mundo inferior y que la cumbre la hiciese semejante al cielo.»
>
> Más adelante prosigue:
>
> «Yo hice fabricar ladrillos cocidos. Como si se tratara de las lluvias del cielo que no tienen medida, o de grandes torrentes, hice traer por el canal Arahtu oleadas de asfalto... Cogí una caña y medí personalmente las dimensiones...; siguiendo el consejo de los dioses Samaš, Adad y Marduk, tomé decisiones que guardé en

(8) Véase lo que dejamos dicho más arriba (pág. 114) a propósito del diluvio.

mi corazón, y conservé las medidas en mi memoria como un tesoro. Puse en los cimientos, bajo los ladrillos, oro, plata y piedras preciosas de la montaña y del mar. Mandé que hicieran mi propia imagen real llevando el *dupshikku* y la coloqué en los cimientos. Para Marduk, mi señor, incliné mi nuca, me quité el vestido, insignia de mi rango real, y llevé sobre la cabeza ladrillos y tierra. En cuanto a Nabucodonosor, mi hijo primogénito, el favorito de mi corazón, hice que llevara el mortero, las ofrendas de vino y aceite, lo mismo que mis súbditos.»

Reinando este último, hay una curiosa indicación de haber empleado obreros forzados de los distintos países sometidos:

«A todos los pueblos de las numerosas naciones obligué a trabajar en la construcción de Et-emen-anki... La alta morada de Marduk, mi señor, la coloqué en la cumbre.»

Esta torre de Babilonia existía ya en los tiempo de Sulgui (2276-2231 a. C.). En ella pusieron mano, para embellecerla, numerosos monarcas. De su aspecto en tiempos de Nabucodonosor II (605-562 a. C.), que parece haber terminado su reconstrucción, se conserva una descripción de Herodoto de Halicarnaso (hacia el 460 a. C.):

«En medio del santuario (de Zeus-Belos) se había construido una sólida torre, de un estadio de longitud por un estadio de anchura. Sobre esta torre se levantaba otra, y sobre ésta de nuevo otra, y así hasta ocho torres, siempre una sobre otra. Al exterior y en forma circular había un sitio de descanso, donde los que subían se sentaban y reposaban. En la última torre hay un gran templo y dentro del templo se encuentra un gran lecho, ricamente adornado, y a su lado una mesa de oro. No hay erigida ninguna imagen. Nadie pasa allí la noche, como no sea una mujer del país, designada por el mismo dios. Esto es lo que cuentan los caldeos, que son los sacerdotes de esta divinidad» (9).

(9) *Historias*, lib. I. Citado por A. Parrot: *La Torre de Babel* (Barcelona, Ediciones Garriga, 1962) 19.

De esta portentosa construcción, las excavaciones arqueológicas llevadas a efecto en Babilonia de 1899 a 1917 por Koldewey, apenas han descubierto otra cosa que el emplazamiento y los fundamentos de noventa metros de lado y quince de espesor, con los arranques de las tres escaleras.

A unos 15 km. de Bagdad se suele mostrar a los turistas la prominencia de Akerkuf, una construcción de ladrillos cocidos al sol que aún hoy conserva unos 57 metros de altura y que los nativos aseguran ser la torre de Babel. En realidad, parecen ser los restos de la torre de Dur-kuri-galzu, que este rey casita construyó entre 1578 y 1560 a. C. en este lugar, que dista unos 100 km. de Babilonia.

Más cerca de la antigua Babel, a 18 kilómetros al SO., en Birs-Nimrud (ruinas de la antigua Borsippa) se perciben hoy unos imponentes restos cuya punta más alta se eleva a 47 metros sobre la llanura. La tradición talmúdica identifica la torre de Babel bíblica con esta torre de Birs-Nimrud. El judío medieval español Benjamín de Tudela, que la visitó en su tiempo, nos legó esta descripción:

> «De allí (Hilla) hay cuatro millas hasta la torre que habían empezado a edificar los hijos de la división y que se construía con la clase de ladrillos que en árabe se llaman *lagzar* (en español *mazari*). La largura de la base tiene unas dos millas, la anchura de los muros es de 240 codos y en lo más ancho tiene 100 cañas. Con intervalos de 10 cañas, hay unos caminos que recorren todo el edificio en forma de espiral; subiendo por ellos, desde el punto más elevado se ven los campos hasta 20 millas, porque aquella región es dilatadísima y muy llana. Antiguamente cayó un rayo sobre el edificio y lo abrió de arriba a abajo...» (10).

Construcciones parecidas hubo, como hemos dicho, en casi todas las ciudades de alguna importancia en la cuenca mesopotámica. Estas torres estaban relacionadas con el culto a las distintas divinidades del panteón babilónico. Concretamente, la de Borsippa, dedicada al dios Nabu, estuvo mucho tiempo sin terminar, como sabemos por la famosa inscripción de Nabucodonosor II (605-562 a. C.):

> «En aquel tiempo E-ur-imin-anki, la torre escalonada de Borsippa, que un rey precedente había hecho y ele-

(10) *Itinerarium Benjamini Tudelensis, ex hebraico latinum factum.* BEN. ARIAS MONTANO *interprete* (Anvers, 1575) p. 71.

vado a la altura de 42 codos, sin levantar el tejado, había caído en ruinas desde hacía mucho tiempo; sus conductos de agua no se hallaban en buen estado; lluvias y torrentes habían arrancado los ladrillos crudos y resquebajado los ladrillos cocidos de su revestimiento; los ladrillos crudos de su construcción se acumulaban en montones; el gran señor Marduk impulsó mi corazón a reconstruirla...» (11).

* * *

Una cosa parece evidente en la construcción de estos «ziggurat», según ha demostrado Andrés Parrot (12): su finalidad era soportar en la cima un templo para atraer a la divinidad desde el cielo. De ahí sus nombres que, dentro de la variedad, recogen esta preocupación de nexo entre el cielo y la tierra, v. g., «casa de la montaña del Universo» (Assur), «casa de los siete guías del cielo y de la tierra» (Borsipa), «casa del rey, consejero de la equidad» (Ur), «casa elevada de Zabada y de Innina, cuya cabeza es alta como el cielo» (Kiš), «casa de la montaña» (Nippur), «casa del lazo entre cielo y tierra» (Larsa), «casa del fundamento del cielo y de la tierra» (Babilonia)...

Según esto, ¿qué pudo ver Yahvéh en la construcción de la torre de Babel que motivara su intervención punitiva? Podría pensarse en una condenación del politeísmo; pero en el texto nada se dice sobre el particular. Tal vez, como

---

(11) Cfr. PLESSIS: *Babylone et la Bible*, en *Dictionnaire de la Bible. Supplement* I, 773.—Por cierto, que, según la primera traducción hecha por Oppert en 1895, en los principios de la Asiriología, la identificación con la Torre de Babel bíblica resultaba evidente: «El templo de las siete luces de la tierra (E-ur-imin-anki), al cual se refiere el más antiguo recuerdo de Borsippa, fue construido por un rey antiguo (se cuentan desde entonces 42 vidas humanas), pero no levantó el techo. Los hombres *lo habían abandonado desde los días del diluvio, profiriendo en desorden sus palabras*. El temblor de la tierra y el trueno habían sacudido el ladrillo crudo y habían rajado el ladrillo cocido del revestimiento; el ladrillo crudo de los macizos se había dislocado formando colinas. El gran dios Marduk impulsó mi corazón a reconstruirlo...» Nada en el texto sugiere la identificación vista por Oppert. Como tampoco es cierta la interpretación de otro texto traducido por Smith y publicado por BOSCAWEN («Transactions of the Society of Biblical Archaeology», V [1876] pp. 304-311), en el que se creyó leer que unos hombres estaban edificando una torre y que los dioses confundieron su lengua y destruyeron sus trabajos.

(12) *La Torre de Babel* (Barcelona, Ediciones Garriga, 1962) páginas 53-64.

dice W. SUFFERT, se trata de (13) «el sutil paganismo que vive en toda alma, incluso religiosa, que quiere a toda costa subir hasta el cielo para forzar la divinidad a descender»; o quizá, porque, al decir de E. JACOB (14), «el hombre no sube hasta Dios sino por orden expresa suya, como Moisés al Sinaí, y no lo hace sino temblando; Yahvé, para bajar a la tierra, no necesita que los hombres le construyan sus vías de acceso»; o, como afirma J. S. JAVET (15): «La torre de Babel es el tipo mismo del pecado que empuja al hombre no a prescindir de Dios, sino a intentar hacerse un nombre (es decir, a asegurarse el futuro) por medio de una empresa religiosa que haga del Dios del cielo un vecino afincado en la tierra».

O acaso es todo mucho más sencillo. El texto bíblico habla de un simple afán de *hacerse famosos*.

Babilonia era el símbolo de todo lo malo para el pueblo judío. Es muy posible que a la vista de las ruinas del «zig-gurat» de Borsippa, por ejemplo, o de la misma Babilonia, surgiera una leyenda popular que atribuyera el estado de la torre a un fenómeno de confusión. Con ello se daba al hombre de la región una explicación etimológica popular, muy en consonancia con la aversión que los judíos la profesaban: Babel = confusión, «porque en ella confundió (balal) el Señor la lengua de toda la tierra». El autor sagrado habría incorporado a su libro esta tradición, como hizo con otras muchas, dándole un sentido pedagógico religioso. Reducidas sus expresiones universales al ámbito geográfico y étnico de la región, su enseñanza—fruto tal vez de una reflexión bastante tardía—pudiera ser poco más o menos ésta: el hombre propone y Dios dispone. Frente al intento humano de construir en Babilonia un gran imperio pagano politeísta, o simplemente, ante el intento soberbio de hacerse famosos, Dios hizo de manera que se dividieran y dispersaran por toda la región. Testigo de su fracaso, esa torre incompleta y en ruinas que en tan lastimoso estado subsiste después de desaparecido el imperio. La alusión evidente a una confusión de lenguas pertenecería al estrato popular de la narración, que sólo habría sido incorporado como vehículo de la enseñanza religiosa (16).

---

(13) En «Christianisme au XX^e siècle», 2 de marzo de 1950.
(14) En «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses» (1950) 140.
(15) En «Christianisme au XX^e siècle», 29 de enero de 1942.
(16) Cfr. J. PRADO: *La Ciudad y la Torre de Babel*, en «Estudios Bíblicos» 9 (1950) 273-294.

## LAS CIUDADES DE LA PENTAPOLIS

La narración de este episodio aparece enmarcada en los capítulos 18-19 del Génesis, que los críticos, unánimemente, atribuyen al documento o tradición yahvística.

El relato, lleno de viveza y colorido, abunda en antropomorfismos que aconsejan no entender el episodio al pie de la letra. Junto al encinar de Mambre, a pocos kilómetros al Norte de Hebrón, Abraham recibe la visita de tres personajes misteriosos a los que trata espléndidamente con arreglo a las normas de la hospitalidad oriental. En premio, recibe de ellos el anuncio de que Sara tendrá un hijo. De improviso, uno de los visitantes resulta ser el propio Yahvéh. Cuando emprenden el camino en dirección a Sodoma y Abraham sale con ellos para despedirlos, el autor del relato introduce un monólogo de Yahvéh que decide comunicar al Patriarca su intención de castigar a las ciudades de la Pentápolis. Precisamente ha emprendido este viaje para cerciorarse *de visu* sobre las noticias que de la maldad de dichas ciudades han llegado a sus oídos. El artificio literario es evidente. Mientras los otros dos personajes se adelantan, Abraham se queda solo con Yahvéh y mantiene con El un delicioso diálogo que ilustra, en su candorosa ingenuidad, el poder de intercesión de los justos para aplacar la ira de Dios. El Patriarca va arrancando a Yahvé la promesa de que no destruiría las ciudades pecadoras si hubiera en ellas 50, 45 o por los menos 40 justos, o hasta incluso si al menos hubiera 30, 20 o sólo 10. Yahvéh desaparece y Abraham se vuelve a su tienda.

Llegados a Sodoma los otros dos mensajeros y comprobada experimentalmente la depravación moral de los sodomitas, comunican a Lot la decisión divina de destruirla y le aconsejan que huya con su mujer y sus dos hijas sin volver la vista atrás.

> «E hizo Yahvéh llover sobre Sodoma y Gomorra azufre y fuego de Yahvéh desde el cielo. Destruyó estas ciudades, toda la hoya y cuantos hombres había en ella y hasta las plantas de la tierra. La mujer de Lot miró atrás y se convirtió en un bloque de sal» (Gén. 19, 24-26).

La evidente abundancia de antropomorfismos coloca esta narración en el ámbito literario de las tradiciones populares religiosas. La intención pedagógica es clara y la enseñanza múltiple: malicia moral del pecado contra naturaleza, san-

tidad y justicia de Dios, valor social de los merecimientos y de la intercesión de los justos, providencia especial de Dios para con éstos y al mismo tiempo severidad de su justicia para castigar a los desobedientes.

La tradición parece fundada en un hecho histórico cuyo núcleo no resulta difícil precisar. Un tremendo cataclismo asoló las ciudades donde habitaba Lot. El recuerdo perduró en el pueblo y pasó a la literatura, como prueba de la intervención justiciera de Dios y como símbolo de la destrucción más absoluta y fulminante (17). El desastre fue atribuido a los pecados de los habitantes (18) y concretamente a la homosexualidad, que en la época de los reyes había llegado a constituir una plaga religiosa (19), contra la cual acaso polemiza la presente tradición.

La realidad del cataclismo acaso pueda explicarse naturalmente por las condiciones del lugar. Un terremoto violento pudo determinar la salida de gases sulfurosos—tan abundantes en las proximidades del Mar Muerto—que, al contacto con el aire, se incendiaran, provocando la imagen de «lluvia de azufre y fuego» que perduró en el recuerdo de las gentes.

El detalle de la mujer de Lot convertida en estatua de sal pudiera ser un elemento folklórico de la tradición posterior. Por obra de la erosión se observan todavía hoy en la comarca figuras caprichosas, algunas de forma humana, que pudieron dar pie a la expresión popular. Los beduinos llaman hoy a una de estas figuras «hija de Lot».

Ni hay por qué descartar la posibilidad de que este detalle de la tradición responda en parte a la realidad. Si el terremoto fue acompañado, como es probable, de maremoto, bien pudo la onda del mar arrastrar consigo a la infortunada mujer y devolverla más tarde a la orilla cubierta de sales y endurecida como una piedra. La desgracia daba pie para ser interpretada como castigo a la desobediencia. Así la interpretó la tradición que recoge el autor del Génesis. Y así lo vio el autor del Libro de la Sabiduría:

> «Ella (la Sabiduría) salvó de la ruina de los impíos al justo en su huida del fuego que descendía sobre Pentápolis.

(17) Cfr. Dt. 29, 22; 32, 32; Is. 1, 9-10; 3, 9; 13, 19; Jer. 23, 14; 49, 18...

(18) «Ni perdonó a los convecinos de Lot que se atrajeron la cólera por sus abominaciones» (Ecclo. 16, 9).

(19) Cfr. 3 Reyes 14, 24; 15, 12; 22, 47...

Y en testimonio de la maldad, continúa la tierra
[desoladamente humeante,
y sus árboles dan frutos que no maduran,
y una estatua de sal quedó
cual monumento de un alma desobediente.»
(Sab. 10, 6-7)

Jesús alude varias veces a la destrucción de Sodoma: para ponderar el castigo—mayor que el de Sodoma—que recaerá sobre Cafarnaum (Mt. 11, 23-24) o la dureza con que serán castigadas las ciudades que no reciban a sus Apóstoles (Mt. 10, 15; Lc. 10, 12); para ilustrar la despreocupación que reinará en el mundo a la hora de la segunda venida fulminante: «Lo mismo que en los días de Lot: comían y bebían, compraban y vendían, plantaban y edificaban; pero en cuanto Lot salió de Sodoma llovió del cielo fuego y azufre que los hizo perecer a todos. Así será el día en que el Hijo del Hombre se revele. Aquel día, el que esté en el terrado y tenga en casa sus enseres, no baje a cogerlos; e igualmente el que esté en el campo no vuelva atrás. Acordáos de la mujer de Lot» (Lc. 17, 28-32).

Las palabras de Cristo se apoyan en el relato bíblico, tal como es, sin prejuzgar la naturaleza del género literario, más o menos histórico, a que pertenece. Su mismo lenguaje, en el contexto de la cita, es claramente apocalíptico y no debe tomarse al pie de la letra. La alusión a Sodoma y al caso de la mujer de Lot sería válida, aunque el hecho sólo tuviera realidad literaria. Es como si dijera: ¿Recordáis lo que se cuenta de Sodoma? Pues tenedlo en cuenta. Igual que si hoy, para hacer aborrecer la apetencia de imperios, alguien dijera: ¡Acordáos de Sancho Panza!

CAPITULO VI

# LOS LIBROS DEL ANTIGUO TESTAMENTO LLAMADOS HISTORICOS FUERA DEL PENTATEUCO

Como dejamos dicho más arriba, en la clasificación judía de los libros del A. T., no figura la denominación de *históricos*. Los que agrupa bajo este epígrafe el canon cristiano están esparcidos en las tres divisiones clásicas del canon judío. Aparte del Pentateuco, que constituye su primer grupo, seis de nuestros libros históricos aparecen englobados en el grupo de los *Nebi'im* con la denominación de «Profetas anteriores» (Josué, Jueces, 1 y 2 Samuel, y 1 y 2 Reyes); otros seis en la categoría de los Ketûbim (Rut, Ester, Esdras, Nehemías, 1 y 2 de los Crónicas); y cuatro quedan fuera del canon judío (Tobías, Judit, 1 y 2 de los Macabeos).

Ante la imposibilidad de fijar con certeza la cronología de estos libros y por seguir al menos un orden lógico, nos atendremos en nuestro breve estudio a esta agrupación del canon judío.

## LOS LLAMADOS «PROFETAS ANTERIORES»

Aunque la razón para clasificar estos seis escritos entre los libros proféticos haya sido la creencia equivocada de que hubieran sido redactados por tres importantes Profetas: Josué (su libro), Samuel (Jueces y los dos que llevan su nombre) y Jeremías (los dos de los Reyes); es evidente que los judíos percibían el estrecho parentesco entre estos libros y la predicación de los profetas. Los seis forman una unidad en la idea central religiosa que ha presidido su compo-

sición: el espíritu del Deuteronomio, alimentado por la predicación de los profetas, interpreta los acontecimientos históricos que van de la muerte de Moisés hasta el destierro, dándoles un sentido. Las infidelidades a la Alianza que la adaptación a Canaán trajo consigo son las causas de todas las calamidades que han afligido al pueblo hebreo. Dios, que a través de esa historia ha perdonado y salvado siempre a su pueblo, lo salvará también en esta coyuntura crucial.

La evidencia de esta unidad de plan ha hecho que se abandone casi totalmente por los críticos la teoría del Hexateuco, que desde los tiempos de Wellhausen venía considerando al libro de Josué como un apéndice al Panteuco resultante de la elaboración de las clásicas cuatro fuentes, para dar paso a la teoría deuteronomista de M. Noth (1), que engloba en un bloque literario Dt.-Jos., Jue., Sam., Reyes.

## Josué

Este libro debe su nombre al protagonista del mismo, Josué, hijo de Nun, de la tribu de Efraim, cuyo verdadero nombre original, Hôšea' (= salvación), fue cambiado por Moisés en el de Yehôšua' (= Yahveh salva) (Ex. 17, 9-16). Acompañó a Moisés en el Sinaí (Ex. 24, 13; 32, 17), fue uno de los 12 exploradores de Canaán (Núm. 13-14), sucesor de Moisés (Núm. 27, 15-23; Dt. 31, 1-15. 23) y encargado de distribuir la tierra entre las tribus (Núm. 34, 17). El libro puede dividirse cómodamente así:

- Prólogo (cap. 1).
- Conquista de la Tierra prometida (2-12):
  - Envío de espías a Jericó (2).
  - Paso del Jordán (3, 1 - 5, 12).
  - Toma de Jericó (5, 13 - 6, 27).
  - Toma de Hai (7, 1 - 8, 29).
  - Renovación de la Alianza en Ebal (8, 30-35)
  - Batalla contra los Gabaonitas (9-10).
  - Campaña del Norte (11).
  - Lista de reyes vencidos (12).
- Distribución de la Tierra entre las 12 Tribus (13-21):
  - Tribus de Transjordania (13, 15 - 33).
  - Caleb (14).
  - Judá (15).

(1) M. Noth: *Das Buch Josue*. Tübingen, 1953, 2.ª ed.

Efraím (16).
Manasés (17).
Benjamín (18).
Las otras seis tribus (19).
Ciudades de refugio (20).
Ciudades levíticas (21).

Apéndice (22-24):

Despedida de las tribus transjornadas (22).
Discurso de Josué a los representantes del pueblo (23).
Ultimas recomendaciones en Siquem (24, 1 - 28).
Muerte y sepultura de Josué (24, 29 - 39).

Noth distingue en todo este material dos núcleos fundamentales: *un relato de la conquista,* obra de un autor del año 900 que habría fundido en uno diversas tradiciones (unas de carácter benjaminista procedentes del santuario de Gilgal—caps. 2 al 9—y otras, relatos guerreros de interés puramente local—caps. 10 y 11—) y *una descripción de Palestina* elaborada en tiempo de Josías mediante la fusión de una tradición anterior a David sobre los límites ideales de las tribus y de una lista de ciudades de Judá en tiempos de Josías (Cfr. para esta última 15, 21-62).

Sobre el *autor y fecha de composición* poco podemos decir con certeza. Es evidente que el redactor definitivo no fue Josué como sostiene la tradición talmúdica. Aparte de que en 24, 29-33 se narra la muerte de éste, en 10, 13 se cita el *Libro de los Justos* en el que se contenía un elogio de Saúl y Jonatás (Cfr. 2 Sam. 1, 18-27); en 11, 21 se habla del monte de Judá y de Israel, y en 13, 30 de las aldeas de Jair que fue uno de los Jueces (Jue. 10, 3-5). La opinión hoy más corriente entre los críticos, incluso católicos, es que debió de ser escrito en tiempos de Josías a finales del siglo VII.

En cuanto al género literario del libro, es evidente su carácter épico. La conquista de Canaán es un hecho histórico. Cuando se escribe nuestro libro, las tradiciones populares revisten ya la categoría de epopeya religiosa y como tales son incluidas en él con una finalidad religiosa. Este género épico semita incluye dos cosas: *exageración* refleja de algunos hechos clave, que se describen, dada la intención religiosa, con aparato litúrgico (paso del Jordán, conquista de Jericó y Hai, batalla de Gabaón); y *esquematismo* que tiende a

simplificar y dar sentido de unidad a los hechos. Así, pues, la conquista de Canaán se atribuye a «Josué y todo Israel», aunque ni todo Canaán fue sometido en tiempos de Josué ni todas las batallas fueron llevadas a cabo por las 12 tribus conjuntamente, como resulta evidente por el libro de los Jueces. El autor escribe en los tiempos de la pacífica posesión de la Tierra y atribuye su conquista a todo el pueblo «in solidum» porque todos aportaron a ella su esfuerzo a través de varias generaciones. Josué, que hizo posible con audaces golpes de fuerza la reducción definitiva de los indígenas, pasó a la posteridad como el Conquistador por excelencia (2).

En este cuadro épico se entiende perfectamente el pasaje tan traído y llevado de Jos. 10, 12-14 en el que Josué manda pararse el sol. Es un modo de hablar poético—no se olvide que se trata de una cita de un poema—para indicar la intervención divina en la jornada inolvidable de Gabaón, intervención que el autor acaba de subrayar en la granizada de la bajada de Bethoron, mucho más decisiva que la acción de los guerreros de Israel (3). Asimismo tampoco nos creará conflicto en este contexto épico el resultado negativo de las excavaciones de Jericó en orden a encontrar señales de los muros derribados al sonar de las trompetas, ni intentaremos recurrir a la solución un tanto forzada de interpretar el término «jômâh» de Jos. 6, 20 por «guarnición» en lugar de «muralla». El hecho de la conquista de Jericó es evidente; la descripción bíblica está hecha en tono de epopeya.

## Jueces

Este libro nos pinta el ambiente de la época—entre Josué y Samuel—en que tuvo lugar la sedentarización de los israelitas en Canaán. En él se nos relatan las gestas de 12 caudillos que dirigieron al pueblo en sus luchas con los habitantes de la tierra. El nombre de «jueces» con que el libro los designa y que ha pasado a ser el título del mismo, nada tiene que ver con la idea de magistrados que a nosotros nos sugiere. La raíz hebrea *šafat* significa «restablecer una

(2) Léase a este respecto y para lo que nos resta por decir de los libros históricos del A. T. el interesante trabajo del P. Juan Schildenberger: *Géneros literarios en los libros del Antiguo Testamento llamados históricos, fuera del Pentateuco*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, Juan Flors, 1957) pp. 125-168.

(3) Cfr. G. Lambert: *Josué à la bataille de Gabaon*, en «Nouvelle Revue Théologique» 86 (1954) 374-391.

situación comprometida, liberar, gobernar, juzgar». En nuestro caso «jueces» equivale a *Libertadores.*

Es evidente la heterogeneidad de elementos que componen nuestro libro. Por de pronto, los apéndices nada tienen que ver con la historia de los Jueces, aunque sirven para subrayar la situación de anarquía que precedió a la institución monárquica. La introducción es doble. En la historia de los Jueces hay dos estilos marcadamente distintos en los llamados «menores» (Samgar, Thola, Jair, Ibsan, Elon, Abdon) y en los «mayores». En algunos de éstos, como Gedeón y Samsón, aparecen vestigios de tradiciones dobles. Mientras que la historia de Abimélek y el apólogo de Jonatán se muestran enemigos de la institución monárquica, los apéndices atribuyen la anarquía política y religiosa al hecho de que todavía no se hubiera establecido el gobierno monárquico. Hay, sin embargo, un pensamiento teológico que da evidente unidad a la redacción definitiva de la obra: el cuadro religioso deuteronomista de la segunda introducción, que aparece asimismo en las fórmulas esteriotipadas de la descripción literaria de los Jueces mayores. Los hijos de Israel hicieron lo malo ante Yahvéh, el cual los entregó a sus enemigos; pero cuando se arrepienten y claman a Yahvéh, éste les envía sucesivos Libertadores.

De lo dicho resulta evidente la mano de un redactor único, que ha reunido en una obra de intención parenética tradiciones dispersas y dispares del período turbulento y seminómada que sigue a la conquista de Josué y precede la unificación de las tribus por medio de la monarquía. Las gestas de los caudillos tribales aparecen simplificadas como acciones conjuntas de todos los hijos de Israel.

Sobre la *época* del libro, conviene distinguir los elementos que lo componen y las sucesivas redacciones. Todos convienen en admitir la antigüedad, acaso contemporánea, de ciertas tradiciones relativas a los Jueces. Sobre todo, el cántico de Débora es considerado unánimemente como uno de los más antiguos textos bíblicos. La primera redacción del conjunto se suele colocar en tiempos de Josías; pero todos reconocen la existencia de ciertos retoques post-exílicos, sobre todo en los apéndices.

El *valor histórico* del libro reside principalmente en la descripción casi fotográfica del ambiente anárquico que procedió a la institución de la monarquía. Las tradiciones existentes, elaboradas ya por obra del estro popular, anecdótico, tragi-cómico a veces, son agrupadas en función de un intento

parenético, religioso más que histórico. La cronología no interesa, y en la mayoría de los casos es simbólica (el número 40, equivalente a una generación, juega frecuentemente en sus múltiplos o fracciones).

Lo que campea en todo el libro es el *valor religioso* de la historia como maestra del futuro. Las desgracias colectivas del pueblo de la Alianza son consecuencias de su infidelidad a la misma. Pero el Dios de la Alianza es un Dios Salvador que ha prometido la salvación a condición de la fidelidad y que, cuando el pueblo se arrepiente, envía de nuevo Libertadores que preparen la Salvación definitiva. En las postrimerías de la Monarquía del Sur, cuando ya ha desaparecido el Reino del Norte y se anuncia la ruina de Judá en castigo a las prevaricaciones, este mensaje era necesario y consolador.

## Los libros de Samuel.

Se trata originariamente de un libro único que, a partir de la versión griega, comenzó a escribirse en dos rollos distintos, dando lugar a la división en dos libros que las mismas Biblias hebreas vienen adoptando desde el siglo XV. Por lo demás, la versión griega considera estos dos volúmenes como parte del siguiente libro de los Reyes, y así el conjunto pasó a la Vulgata formando nuestros cuatro libros de los Reyes. Para evitar confusiones en las citas, el mejor sistema es citar los dos libros primeros como 1 y 2 de Sam, y los dos de los Reyes como 3 y 4 de los Reyes (no 1 y 2, que podría entenderse de los de Samuel según la Vulgata).

El *nombre* les viene de la tradición judía que se los atribuye al profeta Samuel, aunque reconociendo por autores de las partes que siguen a la muerte del último de los Jueces al vidente Gad y al profeta Natán (4).

El *contenido* del libro, que señala el paso de la situación anárquica de la época de los Jueces a la consolidación de la Monarquía con David, es rico en noticias históricas sobre este paso trascendental en la vida del pueblo hebreo. La institución monárquica, uno de los intentos más arriesgados de la adaptación del Yahvismo a Canaán, era—y así aparece en el libro—un arma de dos filos. La unificación de las tribus bajo una autoridad resultaba humanamente necesaria para la pervivencia del pueblo escogido rodeado de naciones monárquicamente organizadas. Pero la Monarquía que, encarnada en hombres fieles a la Alianza, podía ser un gran bien

(4) Baba Bathra, 15 a.

para el Yahvismo, corría el riesgo en caso contrario de constituir un grave peligro para la concepción teocrática del pueblo del Sinaí.

Atendiendo a los personajes que ocupan el primer plano en las distintas secciones del libro, podríamos dividirlo así:

*Samuel* (Cap. 1-7). Dos tradiciones diversas: una que presenta a Samuel como un profeta (1-4), y otra que lo pinta con los colores de un Juez (7, 2-17), separadas por una sección de carácter popular que relata las peripecias del Arca en poder de los Filisteos (4, 1 - 7, 1).

*Samuel y Saúl* (8-15). En un relato, que recoge evidentemente dos tradiciones distintas, el último Juez unge al primer Rey de Israel. En 9-10, 16; 11 Samuel unge espontáneamente a Saúl en un encuentro fortuito. En 8; 10, 17-25; 12 tenemos la impresión de que es el pueblo quien lo pide y Samuel sólo accede a la fuerza. Saúl, que al principio goza del apoyo de Yahvéh y del pueblo, acaba por ser rechazado: según 13, 7-15 por no haber esperado al profeta para ofrecer un sacrificio; según 15 por haber perdonado la vida a un rey vencido y por haber reservado parte del botín en lugar de entregarlo todo al anatema.

*David y Saúl* (1 Sam. 16,1 - 2 Sam. 1,27). En estos capítulos que refieren las relaciones entre David y el Rey (entrada de aquél al servicio de Saúl, envidia de éste, persecución y huida de David, hasta que por fin Saúl y su hijo Jonatás mueren en la batalla contra los filisteos) son frecuentísimos los dupiicados: David entra al servicio de Saúl, como músico de cámara en 16, 14-23; mientras que en los capítulos 17-18 se relata su primer conocimiento por Saúl con ocasión de la lucha contra Goliat (nótese que los LXX suprimen 17, 12-31 y 17, 55 - 18, 5). Dos veces Saúl atenta contra la vida de David (18, 10-11; 19, 9-110); dos veces se subraya la popularidad de David (18, 12-16; 18, 28-30); dos veces se habla de la promesa de casarle con una hija de Saúl (18, 17-19; 18, 20-27). (Es curioso que los LXX suprimen 18, 10-11; 18, 17-19; y 18, 30). Dos veces David es traicionado por los que protege (23, 1-13; 23, 19-28); dos veces perdona la vida a Saúl (24 y 26); dos veces se refugia en casa de Akiš, príncipe filisteo de Gat (21, 11-16; 27, 2-12).

*David Rey* (2 Sam. 2-20). El relato adquiere aquí mayor unidad. Consagrado rey de Judá en Hebrón, termina por ser reconocido rey de Israel a la muerte del hijo de Saúl, Išbaal. Adulterio de David con Betsabé. Asesinato de Amnón por su hermano Absalón. Sublevación de éste contra su padre.

*Suplementos* (2 Sam 21-24). Ejecución de los últimos descendientes de Saúl en Gabaón (21, 1-14). Guerras contra los filisteos (21, 15-22). Dos cánticos de David (22, 1 - 23, 7). Lista de los hombres fuertes de David (23, 8-39). Historia de la peste en castigo del censo que mandó hacer David (24).

Sobre la *composición literaria* de este libro que resulta, como hemos visto, de elementos muy dispares no hay unanimidad entre los críticos. Parece haber presidido, por lo menos en su redacción definitiva, una intención deuteronomística. Es clara la apología de la dinastía davídica como depositaria de la promesa mesiánica.

En el aspecto *religioso,* el libro parte del estado moral y religioso de Israel a los comienzos de la monarquía (trazos de primitivismo religioso: anatema, consulta del ephod, concepto excesivamente material del pecado y de la satisfacción, fenómeno de profetismo extático) para elevarse a un concepto de monarquía-tipo del futuro reino mesiánico. Se perfilan los orígenes de tres instituciones que influirán poderosamente en la Religión de Israel: el profetismo, el sacerdocio de Jerusalén, y la Monarquía yahvista.

## El libro de los Reyes.

Es, en realidad, un solo libro, como ocurre con el de Samuel; aunque comúnmente se le suele dividir en dos, incluso en las Biblias hebreas a partir del siglo XV, siguiendo a la versión de los LXX que partió en cuatro rollos todo el contenido de Samuel y Reyes bajo el título de 4 libros de los Reinos.

Abarca toda la historia del pueblo escogido desde la muerte de David hasta el destierro de Babilonia, dividida en tres grandes bloques:

*Historia de Salomón* (3 Re. 1-11).

*a*) Historia de la sucesión de David (1-2).
*b*) Magnificencia del reinado de Salomón (3-10).
*c*) Sus miserias (11).

*Los dos reinos de Israel y de Judá* (3 Re. 12 - 4 Re. 17).

*a*) Historia del Cisma (3 Re. 12-14).
*b*) Reyes de ambos Reinos hasta la ruina de Samaria (3 Re. 15 - 4 Re. 17).

*Judá desde la caída de Samaria hasta el destierro* (4 Re. 18-25).

En el bloque primero se menciona como fuente el «Libro de los hechos de Salomón» (3 Re. 11, 41). En el tríptico sobre la magnificencia del reinado de Salomón se destacan su sabiduría, sus grandes construcciones (sobre todas, el Templo de Jerusalén) y la opulencia de sus defensas militares, de su comercio y hasta de su industria. (Las excavaciones de Meguiddo han descubierto unas magníficas caballerizas con capacidad para 450 caballos; y la exploración de Esyon-Guéber junto a Elat nos ha hecho conocer las fabulosas instalaciones de refinería de cobre que funcionaron en la época de Salomón). Las listas de los 12 distritos administrativos en que dividió su territorio a efectos tributarios dan a entender que eximió de estas cargas a Judá, lo cual nos explica el descontento de las tribus del Norte y el cisma que estalló a raíz de su muerte. Se observa a lo largo de toda esta sección un doble juicio sobre su reinado: uno favorable, de procedencia meridional sin duda, y otro desfavorable cuyo origen hay que buscar probablemente en el Norte.

El segundo bloque es mucho más heterogéneo. Para la historia del cisma se mencionan, como fuente, los «Anales de los Reyes de Israel» (3 Re. 14,19). Hay aquí también un doble juicio sobre Jeroboam, que por boca del mismo profeta Ahías de Silo es primero elegido y después rechazado. La estimación favorable por parte de las tribus del Norte aparece contrapesada por la condenación profética de una dinastía que no encarna la pureza del yahvismo. A Jeroboam se le echa en cara el haber permitido la representación de Yahvéh bajo la figura de un becerro de oro (5), y el haber construido santuarios rivales del templo de Jerusalén, rompiendo así la conciencia nacional religiosa que había tratado de consagrar la asamblea convocada en Siquem por Josué.

El núcleo central del libro está constituido por la historia de los Reyes de ambos reinos, que se van alternando en

(5) Era la forma usual de representar a Baal entre los cananeos. Se comprende que este intento de adaptación cananeo, por más que al principio salvara la transcendencia de Yahvéh, significaba un cincretismo que a la larga podía resultar peligroso. Acaso el episodio del becerro de oro en el Sinaí quiera ser una condenación parenética de este peligro real en el momento histórico representado por dicha tradición del Exodo.

Lo mismo cabría decir de la multiplicidad de santuarios. Aunque al principio tal vez no fueran ilegítimos, pronto la experiencia demostró la dificultad de conservar en ellos las puras esencias religiosas del yahvismo.

orden cronológico. A propósito de Ajab, rey de Israel, se introducen dos grandes ciclos (el de Elías a partir de 3 Re. 17 y el de Eliseo a partir de 4 Re. 2) que representan dos fuentes distintas del resto del libro, y que reflejan dos tradiciones, provenientes sin duda de los círculos de seguidores de ambos profetas, y existentes con toda probabilidad en el Reino del Norte antes del 750. Entre los reyes de Judá merecen atención especial, por la extensión que se les concede, las noticias relacionadas con Joas (4 Re. 12) y Ajaz (4 Re. 16).

Por último, en el bloque tercero destacan las relaciones de Ezequías con el profetas Isaías, que se relatan en 4 Re. 18-20 casi con las mismas palabras que en Isaías 36-39; y la historia de Josías (caps. 22, 1 - 23, 30) por su actividad restauradora del espíritu religioso yahvista (6).

La diversidad de fuentes empleadas por el redactor de nuestro libro es evidente, aparte de las que explícitamente menciona él mismo, como hemos visto. Son claramente visibles los distintos puntos de vista de ambos reinos. Y aun dentro de las tradiciones que con toda probabilidad provienen del Norte, aparece claro el influjo de los círculos proféticos, nada solidarios con las dinastías que favorecieron las infiltraciones de los cultos cananeos.

El episodio de la liberación de Joakin por Evil Marodac, que cierra nuestro libro, no permite colocar la última redacción del mismo antes del año 562, fecha de la subida de Evil Marodac al trono. Pero los núcleos fundamentales de nuestra historia pertenecen a tradiciones que sin duda se formaron y acaso fueron puestas por escrito antes de la caída de Samaria el año 722. Tal sucede con la historia de Salomón y de Jehú, que presentan características de testigos oculares o por lo menos contemporáneos, y con los ciclos de Elías y Eliseo. El color deuteronomístico de toda la obra y la esperanza—que parece flotar en el ambiente—de que la reforma de Josías pueda conjurar el peligro de ruina, hacen que los críticos asignen al período que va del 621 al 586 la primera redacción de nuestro libro. La descripción de la toma de Jerusalén y sobre todo el episodio de la liberación de Joakin servirían para mantener en los desterrados e incluso en los repatriados la esperanza en la promesa hecha a David y serían una añadidura de época posterior.

El valor del Libro de los Reyes como fuente histórica

(6) Véase para este período la obra del P. A. Pohl: *Historia populi Israel inde a divisione regni usque ad exilium.* Romae, Pontificium Institutum Biblicum, 1933.

para este período es indiscutible. Pero su aprovechamiento en este sentido exige del lector moderno un sano sentido crítico, que, teniendo en cuenta la perspectiva histórica, sepa colocar en su ambiente las distintas tradiciones que el libro recoge y distinguir entre los juicios de dichas tradiciones diversas y el juicio del autor que las recopila.

El autor pretende darnos una valoración religiosa de la institución monárquica en la historia del pueblo de la Alianza. Esta valoración tiene en cuenta la doble vertiente de sus pros y sus contras. Necesaria para mantener la unidad religiosa del pueblo, la monarquía fue ideal cuando la encarnaron monarcas fieles a la Alianza como David, Ezequías, Josías; pero contribuyó a la ruina del pueblo cuando sus representantes se empeñaron en secularizar una institución que debió haber sido siempre teocrática. El punto de vista parenético-religioso del hagiógrafo hace que a veces, sin faltar a la verdad, ponga especial acento en unas cosas y silencie otras. En este último caso, los documentos profanos pueden ayudarnos a completar una historia que el autor sagrado no pretendió contarnos; pero jamás un testimonio de la historia profana contemporánea ha desmentido ni un solo dato de nuestro libro.

La arqueología es especialmente rica en hallazgos relacionados con la época de la historia israelita que abarca el libro de los Reyes.

Dentro de Palestina merecen destacarse:

Las óstracas de Samaria (de principios del siglo VIII), que ilustran la administración centralizada del Reino del Norte, así como la cerámica y restos arquitectónicos de Samaria, que justifican las invectivas del profeta Amós.

Las 21 óstracas de Lakiš que tan al vivo describen el ambiente de los últimos días de la ciudad poco antes de la ruina definitiva de Judá (586).

Las excavaciones de Tell el-Far'a, cuyos grandes almacenes favorecen su identificación con Tirsa, la capital del Reino del Norte, hasta que Omri decidió trasladarla a Samaria; identificación que hace sumamente probable la existencia de un gran palacio a medio construir.

El descubrimiento en Megiddo de grandes caballerizas pertenecientes a la época de Salomón.

El hallazgo en Esyon-Guéber de una gran refinería de cobre perteneciente a la misma época.

La inscripción de Siloé (701), que conmemora la feliz terminación del túnel construido por Ezequías para conducir el agua de la fuente de Guijón a la piscina de Siloé (7).

La estela de Meša, hallada el año 1868 en Diban (Transjordania) y conservada en el Museo del Louvre, en la cual el propio rey de Moab describe su victoria sobre los reyes de Israel, Judá y Edón a que hace referencia 4 Re. 3, 4-27 (8).

---

(7) «...el taladro. Y así sucedió el asunto del taladro. Mientras... todavía sus picos el uno frente al otro, y cuando todavía faltaban tres codos por taladrar, se oyó la voz del uno que hablaba con el otro, porque había una brecha en la roca a la derecha y a la izquierda. Y en el día del taladro golpeaban los obreros el uno frente al otro, pico frente a pico. Y pasaron las aguas de la fuente a la piscina a lo largo de doscientos codos. Y la altura de la roca por encima de la cabeza de los zapadores era de cien codos.»

(8) «Yo soy Meša, hijo de Kamoš, rey de Moab, el dibonita. Mi padre reinó sobre Moab durante treinta años, y yo he reinado después de mi padre. Yo he hecho este lugar alto (santuario) a Kamoš de Qorha... porque él me ha salvado de todos los reyes y me ha hecho triunfar de todos mis adversarios. Omri, rey de Israel, había oprimido a Moab durante largos días, porque Kamoš estaba irritado contra su país. Cuando su hijo le sucedió se dijo también: «Yo oprimiré a Moab.» Era ya en mi tiempo cuando él hablaba así: pero yo he triunfado de él y de su casa, e Israel ha perecido para siempre. Omri había dominado todo el país de Madaba e Israel había morado allí durante sus días y durante la mitad de los de su hijo, o sea, cuarenta años. Pero Kamoš ha morado allí durante mis días. Yo he construido Baal-Meon y he hecho en ella un estanque, y he levantado Quiriatain. Las gentes de Gad habían morado siempre en el país de Attaroth, y el mismo rey de Israel había construido para sí Attaroth. Pero yo combati contra la ciudad; la tomé y di muerte a todos los habitantes de la villa para satisfacer la vista de Kamoš y de Moab. Yo cogí prisionero a Ariel, su jefe, y lo arrastré delante de Kamoš en Querioth y establecí allí gentes de Saron y gentes de Maharith. Y Kamoš me dijo: «Vé y quita Nebo a Israel.» Yo vine de noche y combatí contra ella desde la aurora hasta mediodía; la tomé y dí muerte a todo, siete mil hombres, mozos, mujeres, muchachas y esclavos porque la había ofrecido en herem a Aštar-Kamoš. Cogí de allí los (vasos?) de Yahvéh y los arrastré ante Kamoš. El rey de Israel había construido Yajaz y moraba en ella cuando combatía contra mí; pero Kamoš le echó fuera delante de mí. Tomé de Moab doscientos hombres, todos guerreros escogidos, y los envié contra Yajaz y la tomé para unirla a Diban. Construí en Qorha el muro de los jardines y el muro de la ciudadela. Levanté sus puertas y sus torres. Levanté la casa del rey y construí el doble estanque para el agua en el interior de la villa. No había cisterna alguna en el interior de Qorha. Dije a todo el pueblo: «Hacéos una cisterna cada uno en su casa.» Yo he cavado fosas para Qorha con los cautivos

La lista de villas conquistadas por el faraón Sešonq I en el año 5.º de Roboam (3 Re. 14, 25-28), que se lee en un pilón del templo de Amón en Karnak.

Una crónica babilónica que menciona el primer asedio de Jerusalén por Nabucodonosor (9).

La descripción que los anales asirios hacen de la campaña de Sennaquerib en tiempos de Ezequiel con expresa mención del tributo que éste hubo de pagarle, según 4 Re. 18, 13-16 (10).

El famoso obelisco de Salmanasar III (841) con la mención expresa del tributo que hubo de pagarle Jehú (11).

---

de Israel. He construido Aroer y he hecho la calzada en (el valle de) Arnon. He levantado Beth-Bamoth porque había sido destruida. Y he construido Bezer, que estaba en ruinas con cincuenta hombres de Diban, porque todo Diban me obedece...»

(9) «En el año 7.º, en el mes de Kislew, el rey Akkad reunió sus tropas; marchó hacia el país de Hatti y acampó frente a la ciudad de Judá. El segundo día del mes de Adar tomó la ciudad e hizo prisionero al rey. Nombró a un rey a su elección, recibió su pesado tributo y lo envió a Babilonia.» Cfr. D. J. WISEMAN: *Chronicles of Chaldean Kings*, p. 72 s.

(10) «Ezequías, rey de Judá, no se había sometido a mi yugo. Puse sitio a 46 de sus plazas fuertes, rodeadas de muros, así como a las pequeñas aldeas que las rodeaban en número incalculable, me apoderé de ellas mediante calzadas de acceso, ataques con arietes, combates de infantería, minas, brechas y obras de zapa. Hice salir 200, 150 personas, jóvenes y viejas, hombres y mujeres, caballos, mulas, asnos, camellos, bueyes y ganado menor, en número incalculable y los conté como botín. A él mismo, como pájaro en jaula, lo encerré en Jerusalén, su residencia real. Levanté contra él una circunvalación y al que salía de la ciudad le hacía pagar caro su atrevimiento. Sus ciudades que yo había despojado, se las quité y se las dí a Mittinti, rey de Ašdod, a Padi, rey de Eqron y a Sillibel, rey de Gaza; recorté su territorio, pero aumenté el tributo y la renta que había de pagar anualmente en ofrenda a mi majestad, además del tributo precedente. En cuanto a él, Ezequías, el esplendor de mi majestad le aplastó. Los irregulares y las tropas escogidas que había introducido en Jerusalén, su residencia real, para reforzarla, le abandonaron. Me envió en seguida a Nínive, mi ciudad señorial, con 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, antimonio, piedras deggasu, grandes lapizlázulis, camas (incrustadas) de marfil, sillas (incrustadas) de marfil, pieles de elefantes, dientes de elefantes, maderas de ébano... tesoros preciosos de todas clases, sus propias hijas, concubinas, músicos y músicas. Y para presentar el tributo y rendir acto de homenaje, envió mensajeros.»

(11) «El año 18.º de mi reinado atravesé el Eúfrates por sexta vez. Hazael de Damasco puso su confianza en su numeroso ejército; convocó sus tropas en gran número y se fortificó en el monte Senir, una montaña frente al Líbano. Combatí contra él y le causé una gran derrota, pasando por la espada a 16.000 de sus guerreros escogidos. Le cogí 1121 carros, 470 caballos y su campo. El huyó para salvar su vida, pero yo le perseguí y le puse cerco a Damasco, su

Esto no obstante, la *cronología* del libro presenta serias dificultades. La duración del gobierno de cada rey se nos da en cifras absolutas y en sincronismo con el correspondiente rey del otro reino. Así por ejemplo: «El año 18 de Jeroboam, Abiyyam comenzó a reinar en Judá; y reinó tres años en Jerusalén» (3 Re. 15, 1-2). Los totales respectivos de años que resultan por las cifras absolutas y por los sincronismos son así iguales; pero en el detalle hay diferencias notables. Más aún: los totales parciales también discrepan a veces mucho. Por ejemplo, entre la muerte simultánea de Joram y Ocozías a manos de Jehú hasta la caída de Samaria se cuentan ciento cuarenta y tres años y siete meses en Israel, mientras que en Judá la cifra asciende a ciento sesenta y cinco años. No todas estas inexactitudes pueden atribuirse a los copistas. Pero puede haber causas que las expliquen suficientemente. Así es probable que hubiera diversos cómputos en el reino del Norte y en Judá, según que el reinado comenzara el primer día del año en que tuvo lugar la sucesión al trono o en el primero del año siguiente, y según que el año acabara en primavera (sistema babilónico y calendario sacerdotal) o en otoño (conforme al sistema que estuvo en uso en Israel, aunque no sabemos desde cuándo). Por otra parte, sabemos que hubo casos de corregencia, como el de Ozías y Joatam (4 Re. 15, 5). Pudo haber más, y pudieron ser contados los años de corregente a partir de su cooptación o desde el momento en que comenzó a reinar él solo. Por los sincronismos asiro-babilónicos podemos fijar con certeza ciertas fechas:

932-931: Muerte de Salomón y comienzo del cisma.

853: Victoria de Salmanasar III en Qarqar sobre varios reyes siro-palestinenses, entre ellos «Ajaz de Israel».

---

residencia real. Yo talé sus huertos frutales alrededor de la villa, y me marché. Llegué a la montaña de Hauran, destruyendo, arrasando e incendiando innumerables villas, y recogiendo un botín en cantidad incalculable. Avancé hasta las montañas de Ba'li-Ra'si, que están al borde de la mar, y allí erigí una estela con mi imagen como rey. En esta época yo recibí tributo de los habitantes de Tiro y Sidón, y de Jehú, hijo de Omri.» La noticia es interesante, porque el libro de los Reyes la pasa por alto. El tributo en tiempo de los ómridas era considerado por el autor del libro como un castigo de Yahvéh. Por lo demás, resulta curiosa en el documento de Salmanasar la designación de Jehú como hijo de Omri, cuando, en realidad, no perteneció a su dinastía, sino que fue el encargado por Dios de destruirla.

841: Salmanasar recibe tributo de Jehú.
738: Menahem paga tributo a Teglatfalasar III (4 Re. 15, 20).
721: Toma de Samaria por Salmanasar V, único a quien menciona 4 Re. 17, 5 s.; 18, 9-11 (12).
605: Nabuconodosor derrota a Necao II en Karkemiš, en el año 4.º de Joaquim (Jer. 25, 1).
597: (15-16 marzo): Primera toma de Jerusalén por Nabucodonosor.
586: Segundo asedio y ruina de Jerusalén y del Templo.

## LOS KETUBIM HISTORICOS

### El libro de Ruth

En los LXX y en la Vulgata sigue al libro de los Jueces y precede al de Samuel, mientras que en las Biblias hebreas modernas ocupa un lugar entre los Ketûbîm y más concretamente entre los cinco Meguil.lôt después del Cantar y antes de las Lamentaciones. El Talmud de Babilonia, en su tratado Baba Bathra 14b, lo atribuye a Samuel; pero lo mantiene entre los Ketûbîm, aunque lo coloca el primero de la colección, antes de los salmos.

El libro contiene el relato de cómo Ruth, una mujer moabita casada y viuda de un betlemita emigrante, entró a formar parte de la familia davídica mediante su matrimonio de levirato con Booz, bisabuelo de David.

Domina todo el libro la institución que podríamos llamar del «goelato», o de solidaridad del clan. No se trata como en Lev. 21, 47-49, de liberar a un pariente que ha caído en esclavitud, ni como en Núm. 35, 19 y Jue. 8, 18-21 de vengar la muerte de un miembro de la tribu; sino de lo que pudiéramos llamar conservación del patrimonio, mediante la recuperación de la heredad familiar (cfr. Lev. 25, 25-28 y

(12) La publicación por Hayim-Tadmor en «Journal of Cuneiform Studies» 12 (1958) 22 ss. de los documentos relativos a las campañas de Sargón II, ha hecho que se abandone la hipótesis generalmente admitida de que la caída de Jerusalén tuvo lugar bajo el reinado de este último monarca el año 721, al final de un asedio que habría comenzado Salmanasar V. Según estos documentos, Samaría fue conquistada al final del verano o principios del otoño del 722, todavía en vida de Salmanasar V, que murió en diciembre de ese año.

Núm. 36, 3.8 en relación con Ruth 4, 3-5), y el matrimonio de levirato (Dt. 25, 6 col. Ruth 4, 5-10).

Nos sorprende ver que el matrimonio entre israelitas y extranjeras se considera cosa natural y nada reprochable. Algunos críticos deducen de ahí que el autor protesta contra el rigorismo de esa prohibición en los tiempos de Esdras (Esd. 9-10; Neh. 13, 1-3.23-27), y muestra un marcado afán universalista que mira con cierta simpatía a los paganos. Sería, pues, de época muy reciente. Esta tesis no nos parece suficientemente probada por tan leves sospechas. Por lo demás, es evidente la intención histórica de presentar un episodio que introduce en la ascendencia de David a una mujer moabita.

La continuación de la genealogía de Booz hasta David, y la noticia arqueológica sobre la costumbre de la sandalia como algo arcaico (Ruth 4, 7) nos impiden adherirnos a la opinión del Baba Bathra que atribuye el libro a Samuel; pero no sabríamos pronunciarnos sobre la época exacta de la redacción de nuestro libro. La vívida pintura que nos hace del ambiente de la época de los Jueces aboga por la antigüedad de la tradición en él recogida.

La apología que nos hace de las virtudes familiares en todos sus principales personajes no parece extraña a la intención moralizadora del autor. La historicidad del relato adquiere una comprobación en el hecho de que David (1 Sam. 22, 3-4) busque en Moab un refugio para sus parientes, quizá en casa de la familia de sus antecesores moabitas.

## Ester

El libro nos refiere un episodio del ambiente de los judíos de Babilonia en tiempo del aqueménida Jerjes (486-465). El sucesor de Darío, repudiada su primera esposa Vasthi, se casa con Ester, cuyo origen judío desconoce. Gracias a ella, el edicto de exterminación de los judíos que el primer ministro Amán había arrancado al Rey, se vuelve contra él y su familia.

El texto del libro nos ha llegado en dos formas diferentes: El TM (= 1, 1 - 10, 3 de la Vulgata que coincide con la Pešitto), y los «suplementos» de la versión de los LXX, que San Jerónimo añadió a su versión en un apéndice (10, 4 - 16, 24), pero que los LXX tenían en diversos lugares a lo largo del libro, si bien aparecen en distintos contextos en los códices y así se refleja en las ediciones críticas de Cambridge y de Rahlfs (este último seguido por la *Bible de Je-*

*rusalén*). Es evidente que los «suplementos» no pertenecen al texto hebreo con el cual se concilian a veces difícilmente (cfr. 12, 1-6 con 2, 21-23; 16, 1-4 con 8, 11 s.). Se trata de dos ediciones distintas

¿Cuál es la primera? Generalmente los autores católicos pensaron que la edición larga, representada por los LXX, fue la original y escrita íntegramente en hebreo; el TM representaría una segunda edición resumida. Pero ya San Roberto Belarmino opinó lo contrario. Hoy la mayoría se inclina por esta segunda hipótesis, y advierte que el griego de los «suplementos» no parece traducción del hebreo, sino texto original de una redacción midrášica ampliada. De las tres recensiones distintas que presenta el texto griego, una se atribuye a Lysímaco (11, 1) y se supone hecha en Egipto (año 112 ó 47 a. C.); la segunda, representada por la recensión de Luciano, se considera más tardía; y la tercera, reflejada por la Vetus Latina (que omite, entre otras cosas, 12, 1-6; 9, 1-2. 5-19; 11,1), parece ser la más cercana al original.

La comparación entre los dos bloques (el TM de un lado y los «suplementos» de otro) sugiere que acaso la segunda edición ampliada representa un intento de hacer el libro original más legible para lectores paganos (por eso tal vez suprime 9, 5-19) y más religioso resaltando la acción de la Providencia y la eficacia de la oración. En el TM la intervención de Dios, aunque no se le nombra, es evidente para un judío acostumbrado a ver en los acontecimientos la mano de Yahvéh; pero al lector pagano le era necesaria una mayor explicitación, que el redactor griego obtiene mediante las oraciones de Mardoqueo y Ester.

El carácter del libro, en su edición hebrea, es bastante extraño. Es una exaltación exacerbada de la venganza (Ester no contenta con la matanza de 9, 1-10, pide al rey un segundo día de exterminio: 9, 11-15). El nombre de Dios, como ya hemos observado, ni siquiera se menciona. Los detalles de historicidad, que son notables en la pintura del ambiente aqueménida, chocan con la inverosimilitud de ciertas noticias, como son: los matrimonios de Jerjes con Vasthi y con Ester (siendo así que la historia sólo sabe de una esposa de Jerjes en toda su vida: Amestris); la prolongada ignorancia del rey sobre el origen judío de su segunda esposa; la edad de Mardoqueo en tiempo de Jerjes (486-465) cuando se nos dice que fue deportado a Babilonia en la primera expedición de Nabucodonosor (597 a. C.)...

Si a esto añadimos las semejanzas de nuestro libro con

el relato de Herodoto sobre el falso Smerdis (cuya impostura, descubierta por Otanis con la ayuda de una hija suya concubina del rey, es castigada con la matanza de la tribu de los Magos) y con el 3 Mac. (donde se narra la historia de Ptolomeo Filopator que decide la muerte de los judíos fieles a manos de los elefantes, pero viendo que éstos pisotean a los verdugos resuelve liberar a sus víctimas, los cuales banquetean a sus expensas y son autorizados a exterminar a los apóstatas), nos sentiremos inclinados a incluir el libro de Ester entre los escritos midrášicos de carácter haggádico.

Sobre las relaciones de nuestro libro con la fiesta de Purim (o suertes), que conmemora la liberación de Ester, no sabríamos dar una opinión tajante. No falta quien sospeche que la fiesta era de origen pagano babilónico, relacionado con la victoria de Marduk (= Mardoqueo?) y con la exaltación de Išthar (= Ester?) (13). Sea lo que fuere de su origen, consta la celebración de una fiesta con el nombre de «día de Mardoqueo», de la cual hace mención el autor de 2 Mac. 15, 37. Asimismo Josefo (Ant. XI, 6, 13) testimonia para su tiempo la conmemoración de la liberación a mano de Ester bajo el nombre de Purim. Con ocasión de esta fiesta, que es de carácter profano, se sigue leyendo todavía hoy en las sinagogas el libro de Ester. Pero no sabemos si el libro dio origen a la fiesta, o si existiendo ya ésta tal vez con significado distinto, el libro contribuyó a darle el carácter conmemorativo que hoy tiene.

Del *autor y fecha* del libro tampoco podemos decir gran cosa. Parece anterior al 114 a. C., en que según 11, 3 fue introducido en Egipto. Es también seguro que el año 160, cuando se introduce el «día de Nicanor» (2 Mac. 15, 36) se celebraba ya el «día de Mardoqueo»; pero pudo existir la conmemoración antes que el libro. La tónica de éste se aviene bien con un período de reivindicación judía como sería el que sigue a la restauración macabaica.

La *canonicidad* de nuestro libro, sancionada en el Concilio de Trento, fue negada por Melitón de Sardis y por San Atanasio, y puesta en duda por Anfiloquio y San Gregorio Nacianceno. No se encuentra citado ni aludido en el N. T. Los judíos sólo a partir del siglo II p. C. lo admitieron en su canon definitivamente. En Qumran hasta ahora no ha aparecido ningún testimonio de él.

---

(13) Cfr. H. Lusseau, en A. Robert - A. Feuillet: *Introduction à la Bible* I (Tournai, Desclée, 1957), pp. 692 s.

## Las Crónicas o Paralipómenos

Estos dos libros—que en un principio formaron uno solo y que aparecen divididos en dos a partir de los LXX y en las biblias hebreas desde el siglo XI—se titulaban en hebreo «Dibrê hayyamim» (= palabras de los días o de los años = anales). San Jerónimo los llamó «Chronicon totius divinae historiae», pero en general los Padres, siguiendo a los LXX los designaron con el nombre de Paralipómenos (= cosas omitidas, por los historiadores anteriores).

El contenido, que está bien reflejado en el título de San Jerónimo, abarca desde el principio del mundo hasta el destierro babilónico. El período de Adam a David está representado simplemente por genealogías (I Crón. 1-9); en cambio de David al destierro es una historia desarrollada: de David (I Crón. 10-29), de Salomón (2 Crón. 1-9), de los príncipes de Judá (2 Crón. 10-36).

Se trata de un escrito de género antológico que utiliza continuamente obras anteriores, citándolas con frecuencia. Entre las fuentes bíblicas, es evidente el plagio de Génesis, Números, Exodo, Josué, Rut para las genealogías de los nueve primeros capítulos, y de Samuel y Reyes para los restantes. Cita asimismo numerosas obras que atribuye a personajes proféticos: Samuel el Vidente (I Crón. 29, 29), Natan Profeta (allí mismo y en 2 Crón. 9, 29), Gad el Vidente (I Crón. 29, 29), Iddo el Vidente (2 Crón. 9, 29; 12, 15), Semeías el Profeta (2 Crón. 12, 15), Jehú, hijo de Janani (2 Crón. 20, 34), Hozai (2 Crón. 33, 19), Iddo el profeta (2 Crón. 13, 22), la visión de Isaías (2 Crón. 32, 32), Ahías de Silo (2 Crón. 9, 29), relación de los hechos de Ozías compuesta por Isaías el Profeta (2 Crón. 26, 22). Por último, a cada momento nos está remitiendo a los Anales de los reyes de Israel y de Judá.

La comparación con las fuentes conocidas prueba que la intención del autor es escribir historia, pero para poner de relieve una idea religiosa. La finalidad teológica no le lleva a falsear la historia, pero sí a seleccionar los hechos que se avienen mejor con la tesis pretendida. El centro del libro es la dinastía de David y el intento de hacer arrancar de él los elementos fundamentales de la comunidad postexílica, sin menospreciar, pero dejando en segundo término, el sustrato mosaico.

El *género literario* es el midráš (de *daraš:* interrogar a la divinidad) = intento de profundizar en los textos antiguos con objeto de sacar una enseñanza para el presente (de carácter histórico o jurídico) solicitándolos con imaginación.

«Sonorización de la historia» llama a este procedimiento H. Lusseau (14). Hay que evitar un doble exceso en la valorización del procedimiento midrášico: El midrāš no es una simple idealización (léase, invención) del pasado, como afirmó Wellhausen; pero tampoco es una historia rigurosa, como pretenden algunos autores excesivamente concordistas, que hacen caso omiso de las características propias del género. El libro de las Crónicas une las fuentes de Samuel y Reyes, pero aprovechando detalles que aquéllos habían omitido. Para valorar la historicidad de nuestro libro téngase en cuenta la coincidencia con las inscripciones de Karnak a propósito de la invasión de Sesac (2 Crón. 12, 2-11) y con las de Assarhadon y Assurbanipal relativas a Manasés (2 Crón. 33, 11-33), así como las preciosas noticias que da sobre el acueducto de Ezequías (2 Crón. 32, 30).

*Religiosamente,* la idea predominante es el Reino de Dios en el cuadro de la dinastía davídica, oscurecida en la época posterior al destierro pero no totalmente destruida. Se prescinde en absoluto de las dinastías cismáticas del reino del Norte a partir de David, y en cambio la genealogía de éste se prolonga hasta el siglo v (con Esdras y Nehemías). Lo que fue Moisés para la *'edah* del desierto, es David—según el libro de las Crónicas—para la *qahal* de Canaán (2 Crón. 13, 5) que reviste caracteres de universalidad. Se atribuye a David la liturgia del (futuro) Tempo (1 Crón. 23-26). De esta manera, en el momento en que tantos males podían cargarse en el Debe de la dinastía, el cronista trata de rehabilitarla para sostener así la esperanza en el futuro heredero de David, el Mesías.

Para fijar la *fecha de composición* hay algunos indicios bastante claros. La continuación de la genealogía davídica hasta fines del siglo v no nos permite colocar la composición del libro antes del año 400 a. C. La alusión al Pontífice Yaddua en Neh. 12, 22 (que forma un todo con Crónicas) nos obliga a retrasar la fecha hasta el 330, en que, según Josefo, vivió dicho Pontífice. Por último, la mención de los talentos dáricos en 1 Crón. 29, 7 hace retardar la composición hasta la primera mitad del siglo III. Pero tampoco se puede retrasar mucho más; porque ciertamente conocieron y usaron nuestro libro Eupolemo en el año 157 y Ben Sirac en el 180.

La *canonicidad* del libro de las Crónicas entre los judíos parece no haber sido definitivamente admitida hasta el si-

(14) En A. Robert - A. Feuillet: *Introduction à la Bible* I[2] (Tournai, Desclée, 1959) 723.

nodo de Yamnia (95 p. C.), cuando prevalecían los fariseos. En el N. T. lo reflejan: Mt. 23, 35 (2 Crón. 24, 21); Hebr. 9, 11-12 (1 Crón. 16, 1-2); Hebr. 11, 13 (1 Crón. 29, 15).

### Esdras y Nehemías

Nuestros actuales libros de Esdras y Nehemías parecen haber constituido originariamente un solo bloque con las Crónicas, cuyo relato claramente continúan (Cfr. 2. Crón. 36, 22 con Esd. 1, 1-4). Por supuesto Esd. y Neh. eran un solo libro y como tal pasaron a los LXX. No sabemos cuándo comenzó a considerárselos como dos libros separados; pero en la Vulgata ya aparecen siempre así, y en las Biblias hebreas desde 1517 (Biblia de Bomberg) (15).

El libro trata de la instalación de los repatriados en Jerusalén a la vuelta de la cautividad de Babilonia, desde finales del siglo VI a. C. y a lo largo de todo el V. Llegada de sucesivas caravanas a las órdenes de Seŝbassar y de Zorobabel; reconstrucción rudimentaria del altar de los holocaustos (entre el 538 y 520); reconstrucción del templo bajo Zorobabel a instancias de los profetas Ageo y Malaquías y celebración de la primera Pascua (del 520 al 515); reconstrucción de las murallas de la ciudad, bajo el gobierno del *peha* Nehemías, a pesar de la obstrucción de los samaritanos; restauración de la comunidad yahvista mediante la obra del escriba Esdras, que da lectura a la Ley, preside la celebración de las fiestas y legisla sobre la prohibición de matrimonios mixtos.

El problema central del libro, que tiene divididos a los intérpretes, es el orden de los acontecimientos y más concretamente la relación cronológica entre Esdras y Nehemías. La razón es que la fecha de la llegada de Esdras a Jerusalén, que el libro coloca el año 7.º de Artajerjes (Esd 7, 8), puede referirse a Artajerjes I (464-424) o a Artajerjes II (405-359), mientras que la misión de Nehemías habría tenido lugar el año 20 de Artajerjes I ( o sea, el año 445). Defienden el orden Esdras-Nehemías Eissfeldt, Höpfl-Miller, de Vaux, Fernández. Sostienen la sucesión Nehemías-Esdras Van Hoonacker, Touzard, Mowinkel, Rowley, Snaith, Cazelles.

---

(15) En los códices griegos, una vez consagrada la división, se designaba con el título de 1 Esd. el actual apócrifo 3 Esdras; con el *2 Esd.* nuestro libro de Esdras; y con el de *3 Esd.* el de Nehemías.

Lusseau (16) propone una nueva hipótesis a base de leer en Esd. 7, 8 «el año 27» de Artajerjes I, y de colocar la misión de Esdras el año 438 entre la doble misión de Nehemías que, vuelto a Susa el año 433 «32 de Artajerjes» (Neh. 5, 14) habría vuelto a Judea antes de morir el Rey (424) y habría reafirmado el estatuto cultual de Esdras (Neh. 13, 4-31).

El valor *histórico* del libro como documental de esta época es evidente y admitido por todos. Su importante *significación religiosa* resulta de la creación de la comunidad judía con un sentido espiritualista que, prescindiendo de reivindicaciones temporales en favor de la dinastía davídica, se centra en la observancia de la Ley y en el culto a Yahvéh. La Ley es reconocida por los persas como estatuto funcional y administrativo de la nueva comunidad. Surgen así las sinagogas, la institución de los escribas y el sanhedrín.

El autor parece haber sido el mismo de las Crónicas, y por lo mismo, la *fecha de su composición* debe situarse en el siglo III a. C.

## LIBROS HISTORICOS DEUTEROCANONICOS

### Tobías

Se conserva en griego formando bloque con Judit y Ester, aunque no es constante su colocación en los códices. Así el Sinaítico los trae después de los grandes libros históricos; el Vaticano, a continuación de los sapienciales; y el Alejandrino, después de los profetas.

El texto difiere bastante en sus dos recensiones griegas: Vat., Alej. y minúsculos de una parte; Sinaítico de otra. La Biblia de Jerusalén refleja este segundo.

Hoy es unánimemente admitido que nuestro texto actual representa la versión de un texto semita (¿hebreo o arameo?) Neubauer publicó en 1875 un texto arameo que no parece ser el original. En Qumrán han aparecido fragmentos hebreos y arameos de principios de la Era Cristiana. San Jerónimo lo tradujo del arameo, empleando un intérprete hebreo. Lo hizo de mala gana y en un día (17).

El libro pertenece a la literatura sapiencial. El tema es

(16) En A. Robert - A. Feuillet: *Introduction à la Bible* I² (Tournai, 1959), p. 713 s. Cfr. Andrés Ibáñez Arana: *Sobre la colocación original de Neh. 10*, en «Estudios Bíblicos» 10 (1951) 379-402.

(17) PL. 29, 23-26.

la *bendición:* La felicidad como algo que viene de Dios y que la alabanza hace tornar a El. Dicha felicidad es presentada como fruto del temor y del amor de Dios, de las virtudes familiares, de la honestidad en las relaciones sociales y de la caridad ante el infortunio. Dios ayuda a los buenos por el ministerio de sus ángeles buenos y castiga o prueba por el ministerio de los demonios. Sara estaba reservada a un hombre de su tribu, como heredera que era (Núm. 27, 9-11; 36, 1-12), y por eso sus siete maridos mueren como violadores de la ley del matrimonio (Lev. 20).

La *historicidad* de este libro que tantas controversias suscitó en otros tiempos, hoy no preocupa a los exegetas que generalmente lo consideran como una novela histórico-religiosa.

## El Libro de Judit

Escrito en hebreo o arameo, sólo se nos conserva en griego y en versiones (latinas, siríacas, etc.) hechas del griego. San Jerónimo lo tradujo de un ejemplar arameo; el texto de la Vulgata, más corto que el griego, presenta los caracteres de una recensión, que no es mucho de fiar, porque el gran Doctor no creía en su canonicidad y realizó su trabajo de traducción muy de prisa (Cfr. Pl. 29, 37-40).

El *contenido*—un episodio de liberación de Israel por la astucia y seducción de una mujer—es una curiosa mezcla de diversos períodos históricos. El protagonista del ejército invasor es un general de Nabucodonosor, rey de Nínive (!!); el ambiente pertenece en gran parte a la época persa; el pueblo acaba de regresar de la cautividad (4, 3 griego); el templo está en pie. Ahora bien, Nabucodonosor reinó en Babilonia del 604 al 562 (Nínive había sido destruida el 612 y el imperio asirio había dejado de existir el 610); y el templo por él destruido sólo fue reedificado el 515 (bajo Darío), después que Cyro, destructor del imperio babilónico, les dio la libertad el año 538. Holofernes y Bagoas son nombres persas que nos son conocidos, como general de Artajerjes III Ochos (359-337) y consejero del rey, respectivamente; y el cántico final considera a los persas como los enemigos vencidos por Judit (16, 12 Vg.); pero este Holofernes de quien habla Diodoro de Sicilia (XVI, 47; XXXI, 19) no murió en la expedición sino que regresó triunfante a su satrapía de Capadocia. Por lo demás ni el Nabucodonosor ni el Holofernes de la historia tienen nada que ver con la pretensión que nuestro libro les atribuye de intentar paganizar a Israel.

Esto último refleja mejor los planes helenizantes de los seleucos en la época de los macabeos.

Estas *inexactitudes históricas* no pueden ser obra de un judío de aquellos tiempos que sabía perfectamente el lugar que correspondía y el papel que en la lucha contra Israel tocó desempeñar a cada uno de los pueblos mencionados (asirio-babilonios, medo-persas, seléucidas). El autor de nuestro libro, o encubre a sus personajes bajo seudónimos bien conocidos, o intenta escribir una historia ficticia tomando elementos de distintas épocas.

La mayoría de los exegetas sospecha hoy que el *género literario* de Judit es la *epopeya.* Más que de un episodio concreto de una guerra concreta, se trataría de presentar la lucha eterna de los enemigos de Israel que en todo momento fueron derrotados, a pesar de la evidente despropoción de fuerzas materiales, por la ayuda de Yahvéh humildemente invocado por los israelitas fieles (18). De ahí que nuestro libro no haya de ser juzgado bajo un prisma moral—como si canonizara el empleo de medios inconfesables (engaño y seducción) para conseguir un bien—; sino como una lección de teología de la historia, tan clara en la mente del autor que debería constituir un argumento apologético para la conversión de los paganos al judaísmo (véase la conversión de Ajior: 14, 6).

La *fecha de composición* parece debe colocarse en la época macabaica. Es donde más palpable aparece la protección de Dios contra los enemigos que directamente intentan seducir religiosamente al pueblo.

## Los dos libros de los macabeos

Son dos libros completamente distintos, escritos originalmente en lengua distinta, por distintos autores y en distinta época. Coinciden en el título que comúnmente se les da por referirse al mismo período histórico de la lucha armada contra el helenismo de los Seleucos. El nombre refleja el título de Macabeo que se dio a Judas, hijo de Matatías, y que parece significar «Martillo», quizá porque su gesta abatió el cuerno de impiedad (1 Mac. 2, 48; cfr. Zac. 2, 1-4).

No poseemos el texto original hebreo en que fue escrito el primero y que tuvo a mano San Jerónimo. El texto griego nos ha llegado diversamente en los distintos manuscritos de

(18) A. Colunga: *El género literario de Judit,* en: «La Ciencia Tomista» 74 (1948) 98-126.

los LXX. Así el A (lejandrino) del siglo v contiene cuatro libros de los Macabeos (los dos canónicos y otros dos apócrifos); el S (inaítico), del siglo IV, sólo conoce el 1 y el 4; y el B (aticano), del mismo siglo, no contiene ninguno. Las antiguas versiones latinas incluyen solamente los dos primeros, que siempre fueron tenidos por canónicos; y la Vulgata los conserva sin retocar, aunque su texto no es el mejor de los latinos.

*1 de los Macabeos.*—Su historia cubre un período de cuarenta años (desde el 175, en que Antíoco IV Epífanes obtiene el trono de Siria, hasta el 135, en que muere Simón, el último de los tres hermanos Macabeos).

Contiene:

*Una introducción* (cap. 1-2), en la que, a manera de dístico, se opone el avance de la impiedad bajo Antíoco IV (c. 1) y el comienzo de la resistencia (c. 2).

*La historia de Judas* (3, 1 - 9,22), que es presentado como un héroe guerrero. Lucha contra Antíoco y sus sucesores, Eupátor y Demetrio, hasta la gloriosa victoria sobre Nicanor. Conquista Jerusalén, purifica el Templo, dando origen a la fiesta de la Dedicación, y muere gloriosamente en el campo de batalla.

*La historia de Jonatás* (9, 23 - 12, 54). Más que guerrero es un hábil político. Aprovechando las luchas intestinas de los sucesores de Antíoco, consigue constituirse lugarteniente suyo para Palestina; pero muere en una emboscada.

*Historia de Simón* (13-16). Reanuda la lucha, expulsa a Trifón y consigue pacificar definitivamente el país, obteniendo el reconocimiento de su título de etnarca de los judíos por parte de Esparta, Roma y Antioquía (bajo Demetrio II). Muere miserablemente en un convite a manos de un ambicioso.

Le sucede en el gobierno y en el Sumo Sacerdocio su hijo Juan Hircano, de cuyo reinado se hace un brevísimo resumen en 16, 21-24, lo cual indica que el libro ha sido escrito después de su muerte (año 104 a. C.).

El *carácter y el valor histórico* del libro son evidentes. Su autor imita reflejamente el estilo histórico de los libros anteriores (Jueces, Samuel, Reyes). Contiene documentos que son comúnmente considerados como auténticos. Es una buena fotografía de los acontecimientos encadenados por orden

cronológico, pero sin observaciones personales de historiador. Su emoción de hombre próximo a los acontecimientos aparece en las oraciones y discursos que pone en boca de sus héroes.

Desde el punto de vista *religioso*, el pensamiento del autor está en la línea de los escritores deuteronomísticos. La lucha macabaica no es un asunto político o militar; es un duelo entre los observadores de la Ley y sus adversarios, sean éstos los que fueren, judíos o no.

En ningún momento disimula su simpatía por la dinastía asmonea. Tal vez escribía a raíz de los primeros choques entre los fariseos y Juan Hircano y sus hijos. Pudo parecerle prudente en aquel momento recordar el celo por la Ley que movió a los macabeos a empuñar las armas y tratar de congraciarse a los piadosas fariseos con la familia heredera de aquellos héroes del pueblo de Dios.

*2.º Libro de los Macabeos.*—Es muy distinto del anterior. Escrito originariamente en griego, acaso por un judío alejandrino, pretende ser un resumen de una obra más extensa en cinco libros de un tal Jasón de Cirene, que nos es totalmente desconocido. Trata de la misma guerra de los Macabeos, pero ciñéndose al período que va de la subida al trono de Antíoco IV (175) hasta la victoria de Judas sobre Nicanor (160).

Contiene:

*Dos cartas de los judíos de Jerusalén a sus hermanos de Egipto invitándoles a celebrar la Dedicación* (1, 1-2,18).

*Un breve prólogo del autor explicando su método al resumir a Jasón* (2, 19-32).

*El cuerpo del libro,* que contiene cinco cuadros, cuyo marco es siempre el Templo de Jerusalén (c. 3; c. 4-7; 8, 1-10; 9; 10, 10-13, 26; 14, 1-15, 37).

*Despedida del autor,* pidiendo perdón si no lo ha hecho como sus lectores hubieran deseado (15,38-39).

El estilo del libro es siempre oratorio. Los autores lo suelen catalogar en el género llamado historia patética El P. PAULINO BELLET, O. S. B., en un interesante artículo publicado en el homenaje al P. Ubach (19), hace un estudio del

(19) DOM PAULINO BELLET, O. S. B.: *El gènere literari del II Llibre dels Macabeus,* en «Miscellanea Biblica B. Ubach» (Montisserrati, 1953), páginas 303-321.

género, analizando los fragmentos que se conservan de los historiadores judíos extrabíblicos de época helenística (Demetrio, Eupolemo, Artapan, Aristeas y Cleodem). Como el autor de nuestro libro, amaban la hipérbole y tendían a introducir intervenciones maravillosas de lo sobrenatural y a exagerar los números, como recursos para mejor inculcar un tema y agradar a los lectores. Jasón habría empleado este género literario, y el autor inspirado, al resumirlo, habría dejado la obra en el mismo género literario en que la redactó Jasón. Este carácter oratorio no quita valor histórico a la sustancia de los hechos narrados. Los documentos del principio delatan la pluma y el estilo de los escribas de Jerusalén. Las enseñanzas y la edificación pretendida por el autor había de fundarse en hechos históricos, sobre todo tratándose de época tan reciente.

La obra debió ser escrita poco después de recibir la carta de Jerusalén, y acaso antes que el 1 Mac., hacia el año 120.

SEGUNDA PARTE

# LIBROS DIDACTICOS O SAPIENCIALES

El grupo de libros del Antiguo Testamento, que, bajo el título de «sapienciales», «didácticos» o «poéticos» forman el segundo lote del canon cristiano, se corresponden en parte con los que, por razones de categoría y de fecha, son relegados por los judíos al tercer grupo de los Ketûbîm. Simplemente «escritores» se llama a los autores de estos libros por contraposición a Moisés y a los Profetas, a cuya dignidad se estima que no llegan.

Siete libros componen este grupo en el canon cristiano (Cantar, Job, Salmos, Probervios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico), de los cuales los dos últimos no fueron admitidos en el canon judío y se llaman por eso deuterocanónicos. En cambio los judíos incluyen en la serie de los Ketûbîm a Rut, Lamentaciones, Ester, Daniel, Esdras, Nehemías y I y II de los Paralipómenos que ellos llaman Crónicas (1).

Las denominaciones cristianas de «sapienciales», «didácticos» o «poéticos» sólo en parte—y no de manera exclusiva—les convienen. Se les llama «sapienciales» por ser la sabiduría (al estilo oriental) el tema principal y la actitud preponderante de sus autores. Pero ni es ése el tema del Cantar y de gran número de Salmos, ni faltan en otros libros—históricos o proféticos—pasajes de clara inspiración sapiencial. «Didácticos» se llaman estos libros por la tendencia refleja de sus autores a presentarse como maestros que exponen enseñanzas útiles para la vida. Pero tampoco esta finalidad es ajena a los autores de los otros libros inspirados, cuya intención parenética constituye casi una constante literaria. Finalmente son llamados «poéticos» porque en su mayoría —si exceptuamos algunas partes de Job, Eclesiastés y Sabiduría—están escritos en verso. Pero también en los libros

(1) Véase más arriba, p. 13 s.

históricos (2)—y más aún en los proféticos—abundan los pasajes poéticos.

De los siete libros que componen este grupo en el canon cristiano el Cantar y los Salmos no pueden llamarse estrictamente sapienciales. El primero es un poema lírico, y al mismo género pertenecen la mayoría de los Salmos, aunque algunos ciertamente se presentan como fruto de la reflexión sapiencial (3). En el Misal Romano llevan todos, con excepción de Salmos, el título colectivo de *Liber Sapientiae.*

Sin embargo, la mayoría de este grupo de libros (Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico) pertenecen al género, netamente oriental antiguo, de la «sabiduría» y están escritos en verso. Ello nos obliga a estudiar en esta ocasión, siquiera sea brevemente, las características esenciales de la sabiduría y de la poesía hebreas.

---

(2) Recuérdense, entre otros, el canto de la espada de Lamec (Gén. 4, 23 ss.); las bendiciones de Isaac (Gén. 27, 27-29 y 39-40); las bendiciones de Jacob (Gén. 49, 1-27); el doble cántico de Moisés (Ex. 15, 1-21 y Dt. 32, 1-43); el canto del pozo (Núm. 21, 17-18); las profecías de Balaam (Núm. 23, 7-10. 18-24; 24, 3-9. 15-24); el himno de Débora (Jueces 5, 2-31); el cántico de Ana (1 Sam. 2, 1-10).

(3) Así, por ejemplo, los Salmos 1, 9, 10, 12, 14, 15, 36, 37, 49, 52, 53, 73, 91, 112, 119, 128, 139, etc.

## CAPITULO PRIMERO

# SABIDURIA Y POESIA HEBREAS

## I. *EL GENERO SAPIENCIAL HEBREO*

### ¿QIÉNES ERAN LOS SABIOS?

Entre todos los géneros literarios del Antiguo Testamento es el género sapiencial y la institución de los sabios lo que más cerca sitúa al pueblo de la Biblia en relación con los otros pueblos del Antiguo Oriente.

Cierto que en esto, como en todo, Israel acusa siempre su destacada personalidad, que lo distingue de los otros pueblos, contemporáneos y convecinos, como al pueblo depositario de la Alianza.

Los «sabios» eran una institución en todo el Oriente y, de manera especial, en Babilonia y en Egipto. Israel también la tuvo. Jeremías alude a ellos como a una determinada clase social: «¿Cómo os decís: Tenemos la sabiduría, poseemos la Ley de Yahvéh? La convirtieron en mentira las mentirosas plumas de vuestros escribas. Han sido confundidos los sabios, avergonzados, cogidos» (Jer. 8, 8 s.). El pueblo hebreo, tan celoso de manifestarse autóctono en sus instituciones, no tuvo reparo en incluir en el libro de los Probervios colecciones de dichos de sabios extranjeros como Agur (Prov. 30, 1-14), Lemuel (Prov. 31, 1-9) y otros anónimos (Prov. 22, 17 - 24, 24) entre los cuales, como luego veremos, tal vez hay que contar al egipcio Amen-em-Ope. La sabiduría de estos «sabios», aunque a veces de carácter enciclopédico, tenía una marcada tendencia experimental, práctica, ética y religiosa.

Los términos «sabio» y «sabiduría» se emplean en muy diversas acepciones a lo largo del Antiguo Testamento. En

ocasiones, sobre todo en los libros históricos, pero también en los mismos sapienciales, se llama sabio al que demuestra tener una *especial destreza técnica* para realizar cualquier obra, especialmente de orfebrería, como Besalel y Oholiab, que confeccionaron el Tabernáculo y los utensilios del culto (Ex. 31, 3-6; 35, 30 - 36, 2), o para trabajos administrativos y de gobierno como Josué (Dt. 34, 9) y Salomón (3 Re. 5, 12). Sabio es otras veces *el que posee el don de interpretar los sueños,* como José (Gén. 41, 39) y Daniel (Dan. 2, 48). Pero sabio es también *el que tiene astucia para salir airoso de una situación embarazosa,* como Jonadab, el mal consejero de Amnón cuando lo de Tamar (2 Sam. 13, 5), y la mujer de Abel-Bet-Maaca cuando la revuelta de Seba (2 Sam. 20, 16.22). Y sabiduría es, incluso, *la desconfianza precavida* que dicta al Faraón las medidas para evitar que se multipliquen los israelitas en Egipto (Ex. 1, 10). En el caso del epígono de la sabiduría hebrea, que fue Salomón, ésta tuvo un *carácter enciclopédico:* «disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en el muro, y acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y de los peces» (3 Re. 4, 33).

Pero tanto los «sabios orientales» en general, como particularmente los escribas inspirados de Israel, se caracterizan por sus consejos ordenados a la vida práctica. Su sabiduría nada tiene que ver con la filosofía griega. No es metafísica. Ni siquiera física. Es siempre ética. De mayores o menores vuelos, pero ética. DUESBERG (1) ha exagerado al afirmar que los destinatarios de los escritos sapienciales fueran exclusivamente los funcionarios de la corte. La afirmación, hecha así, de manera tajante, no es válida ni siquiera para los sabios egipcios, cuyos escritos llegados a nosotros tienen, en su mayoría, esa destinación concreta. Pero vale mucho menos para los sabios babilónicos, y resulta especialmente inexacta aplicada a los escribas hebreos. La preocupación ética de estos últimos abarca todos los aspectos de la vida humana y va dirigida a todo el pueblo.

«La sabiduría está clamando fuera,
alza su voz en las plazas» (Prov. 1, 20).
«Cuando echó los cimientos de la tierra
estaba yo con El como arquitecto...

(1) H. DUESBERG: *Les Scribes inspirés.* Introduction aux livres sapientiaux de la Bible. París, 1939, 2 vols.

recreándome en el orbe de la tierra,
siendo mis delicias los hijos de los hombres.»
(Prov. 8, 30 s.)

Y en la invitación a su banquete,

«mandó sus doncellas a invitar
desde lo más alto de la ciudad:
El que es simple venga acá,
al que no tiene sentido hablo.
Venid y comed mi pan,
y bebed mi vino que para vosotros he mezclado.»
(Prov. 9, 3-5.)

«Entre sus hermanos es honrado el jefe,
pero los que temen al Señor son más que él.
Rico, noble o pobre
su gloria está en el temor del Señor.
No es justo afrentar al discreto,
ni conviene honrar al hombre prepotente.
El grande, el juez y el poderoso son honrados,
pero ninguno mejor que el que teme al Señor.
Al siervo sabio le servirán los libres,
y el varón docto no se queja.»
(Prov. 10, 24-28.)

A la destinación universal de sus consejos hay que añadir como características del «sabio» hebreo el sentido religioso de su sabiduría (2).

La sabiduría de los escribas inspirados de Israel ordena el hombre a Dios. Como más adelante veremos, consiste en el cumplimiento de la Ley. Experiencia y Ley hacen al sabio. Sabio es el que inspira su vida práctica en las enseñanzas de la Ley confirmadas por la experiencia.

Pero sabio en este sentido lato de amoldar su vida práctica a la Ley puede serlo cualquiera. «Sabio», en sentido

---

(2) Es tónica general de los libros sapienciales bíblicos el mostrar desconfianza hacia las ciencias puramente naturales. Sólo la Sabiduría las toma en consideración:

*«Porque El nos da la ciencia verdadera de las cosas,*
*y el conocer la constitución del universo,*
*y la fuerza de los elementos;*
*el principio, el fin y el medio de los tiempos;*
*el curso regular de los astros*
*y los cambios de las estaciones;*
*el ciclo de los años y la posición de las estrellas;*
*la naturaleza de los animales y los instintos de las fieras;*
*la fuerza de los vientos y los razonamientos de los hombres;*
*las diferencias de las plantas y las virtudes de las raíces;*
*todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras,*
*porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.»*
(Sab. 7, 17-21.)

estricto—diríamos, técnico—, es el que, además, sabe extraer de la Ley y de la experiencia normas de vida para los demás y las sabe proponer en forma de proverbios condensados.

El proverbio es la forma típica de la sabiduría popular, particularmente entre los orientales. Estos proverbios pasan de boca en boca y forman un cuerpo de sabiduría fácilmente asequible y fruto de la experiencia. Son «la sabiduría de muchos y el ingenio de uno».

### La Sabiduría se define a sí misma.

Nada mejor que las palabras de los «sabios» puede explicarnos el concepto que ellos tuvieron de la Sabiduría.

Aparte de alusiones esporádicas, hay en los libros sapienciales una serie de pasajes en que *ex proffesso* y por extenso se nos describe el origen, la esencia, el influjo y las ventajas de esa sabiduría. Dichos textos clásicos son: Prov. 1, 20-2, 9; 3, 11-26; 8, 1-9, 6; Job 28; Baruc 3, 9-4, 4; Eclo. 1, 1-40; 4, 12-22; 24, 1-47; Sab. 6-8...

En ocasiones la misma Sabiduría, personificada literariamente, nos habla: Prov. 1, 22-33; 8, 4-36; 9, 4-6; Eclo. 24, 5-30. La imagen que de ella nos trazan estos textos es bastante uniforme.

1. La Sabiduría *es un don de* Dios. Sólo El la posee.
   El hombre es incapaz de adquirirla por sí mismo.

El autor del libro de Job, en su discutido canto a la Sabiduría del cap. 28, tomando por ejemplo las conquistas humanas en las minas de metales preciosos, hace ver por contraste la incapacidad del hombre para conseguir la sabiduría:

«Pero la sabiduría, ¿dónde hallarla?
¿dónde el entendimiento?
No conoce el hombre el camino,
ni se halla en la tierra de los mortales.
El abismo dice: no está en mí.
Y el mar: dentro de mí no se halla...
¿De dónde, pues, viene la sabiduría,
dónde hallar la inteligencia?
Se oculta a los ojos de todos los mortales,
y aun a las aves del cielo está vedada.
El infierno y la muerte dicen:
Sólo de ella sabemos por su fama.

Dios es el que conoce sus caminos,
El sabe su morada:
porque con su mirada abarca los confines de la tierra
y ve cuanto hay bajo la bóveda del cielo.
Cuando dio su peso al viento,
y dispuso las aguas con medida,
cuando dio la ley a la lluvia
y camino al rayo,
entonces la vio y la midió,
la fundó y la conoció a fondo.»
(Job 28, 12-14. 20-27.)

«Toda sabiduría viene del Señor,
y con El está siempre.
Las arenas del mar, las gotas de la lluvia,
y los días del pasado, ¿quién podrá contarlos?
La altura de los cielos, la anchura de la tierra,
la profundidad del abismo, la sabiduría
¿quién podrá medirlo?...
¿A quién fue dada a conocer la raíz de la sabiduría,
y quién conoció sus secretos?
¿A quién le fue manifestada la ciencia de la sabiduría,
y quién entendió sus planes?
Sólo uno es el sabio y el grandemente terrible,
que se sienta sobre su trono.
Es el Señor quien la creó,
y la vio y la distribuyó...» (Prov. 1, 1-3. 6-9.)

«¿Quién halló la morada de la sabiduría?
¿Quién encontró sus tesoros?
¿Dónde están los príncipes de las naciones,
y los domadores de las fieras de la tierra?
¿Los que se divierten con las aves del cielo,
los que amontonan la plata y el oro,
en que confían los hombres que nunca dicen ¡basta! en su avaricia?
¿Dónde están los que funden con fatiga la plata,
con operaciones casi innumerables?...
No supieron de ella en Canán,
ni en Temán fue vista.
Los hijos de Agar conocen la ciencia humana;
los mercaderes de Madián y de Rema.
Los fabulistas y los que se afanan por adquirir prudencia e inteligencia,
no conocieron el camino de la sabiduría,
ni dieron con sus sendas.
¿Quién subió al cielo y se apoderó de ella,
y la hizo descender de las nubes?
¿Quién atravesó los mares y la descubrió y la trajo,
con preferencia al oro más puro?
No hay quien conozca sus caminos,

ni quien tenga noticia de sus senderos.
Pero el que sabe todas las cosas la conoce,
y con su inteligencia la descubre.
El que cimentó la tierra para siempre
y la pobló de vivientes;
el que manda a la luz, que luego se pone en marcha,
la llama El y ella obedece temblando;
los astros brillan en sus atalayas y en ello se complacen,
los llama y contestan: hénos aquí;
lucen alegremente en honor del que los hizo.
Este es nuestro Dios,
ninguno cuenta a su lado para nada.
El conoce todos los caminos de la sabiduría.»
(Baruc 3, 15-18. 22 s., 29-37.)

2. La Sabiduría *está con Dios desde el principio* y con El hizo todas las cosas:

«Toda sabiduría viene del Señor
y con El está siempre...
Antes que todo fue creada la sabiduría,
y la luz de la inteligencia existe desde la eternidad.
La fuente de la sabiduría es la palabra de Dios en las [alturas
y sus caminos, los mandatos eternos.»
(Eclo. 1, 1.4-5.)

«Desde el principio y antes de los siglos me creó
y hasta el fin no dejaré de ser.»
(Eclo. 24, 14.)

«Túvome Yahvéh como principio de sus actos
ya antes de sus obras.
Desde la eternidad fui constituida,
desde los orígenes, antes que la tierra fuese.
Antes que los abismos fui engendrada yo,
antes que fuesen las fuentes de abundantes aguas;
antes que los montes fuesen cimentados,
antes que los collados, fui yo concebida.
Antes que hiciese la tierra ni los campos,
ni el polvo primero de la tierra.
Cuando fundó los cielos, allí estaba yo;
cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo;
cuando daba consistencia al cielo en lo alto,
cuando daba fuerza a las fuentes del abismo,
cuando fijó sus términos al mar,
para que las aguas no traspasasen sus linderos;
cuando echó los cimientos de la tierra...
estaba yo con El como arquitecto,
siendo siempre su delicia,
solazándome ante El en todo tiempo;

recreándome en el orbe de la tierra,
siendo mis delicias los hijos de los hombres.»
(Prov. 8, 22-31.)

«Con la sabiduría fundó Yahvéh la tierra,
con la inteligencia consolidó los cielos.
Con su ciencia hizo brotar las fuentes,
y por ella los cielos destilan el rocío.»
(Prov. 3, 19 s.)

3. De aquí, las *excelencias de la Sabiduría:* vale más que cualquier tesoro:

«Bienaventurado el que alcanza la sabiduría,
y adquiere inteligencia;
porque es su adquisición mejor que la de la plata,
y es de más provecho que el oro.
Es más preciosa que las perlas,
y no hay tesoro que la iguale.»
(Prov. 3, 14-15.)

«Recibid mi enseñanza mejor que la plata,
y la ciencia mejor que el oro fino;
pues la sabiduría vale más que las piedras preciosas,
y cuanto hay de codiciable no puede comparársele.»
(Prov. 8, 10-11.)

«Mi fruto es mejor que el oro puro,
mi ganancia mejor que la plata acrisolada.»
(Prov. 8, 19.)

«No se compra con el oro más fino,
ni se pesa la plata para comprarla.
No se pone en balanza con el oro de Ofir,
ni con el precioso berilo, ni el zafiro.
No se equipara al oro ni al cristal,
ni se cambia por vasos de oro puro.
No cuentan a su lado corales y cristales;
vale más que las perlas.
No puede comparársele el topacio de Etiopía,
no entra en balanza con el oro más puro.»
(Job 28, 15-19.)

«Y la preferí a los cetros y a los tronos,
y en comparación con ella tuve en nada la riqueza.
No la comparé a las piedras preciosas,
porque todo el oro ante ella es un grano de arena,
y como el lodo es la plata ante ella.
Todos los bienes me vinieron juntamente con ella,
y en sus manos me trajo una riqueza incalculable.
Yo me gocé en todos estos bienes,

porque es la sabiduría quien los trae;
pero ignoraba que fuese ella la madre de todos.»
(Sab. 7, 8-12.)

Es más fértil que los ríos más caudalosos:

«(La Ley) llena de sabiduría como de agua el Pisón,
como el Tigris en días de primavera.
Llena de inteligencia como de agua el Eúfrates,
y como el Jordán en los días de la mies.
Rebosa como de agua rebosa el Nilo,
y como el Gión en los días de la vendimia.
El primero no acabó de conocerla,
ni el último la agotará;
porque su pensamiento es más profundo que el mar,
y su consejo más profundo que el gran abismo.
Como canal derivado del río,
como acueducto que entra en un jardín.»
(Eclo. 24, 33-41.)

Proporciona toda clase de bienes: longevidad, riqueza, honores, paz, felicidad...

«Lleva en su diestra la longevidad,
y en su siniestra la riqueza y los honores.
De su boca brota la justicia,
y lleva en la lengua la ley y la misericordia.
Sus caminos son caminos deleitosos,
y son paz todas sus sendas.
Es árbol de vida para quien la consigue,
quien la abraza es bienaventurado...
Hijo mío, no la pierdas nunca de vista,
guarda siempre la prudencia y el consejo,
que serán vida para tu alma
y gracia para tu cuello.
Entonces irás confiado tu camino
y no tropezará tu pie.
Cuando te acostares no sentirás temor,
te acostarás y dormirás dulce sueño.
No tendrás temor de repentinos pavores,
ni de la ruina de los impíos cuando venga.
Porque Yahvéh será tu confianza
y preservará tu pie de quedar preso.»
(Prov. 3, 16-18.21.26.)

Da acierto a los gobernantes:

«Por mí reinan los reyes,
y los jueces administran la justicia.
Por mí mandan los príncipes,
y gobiernan los soberanos de la tierra.»
(Prov. 8, 15 s.)
Cfr. Sab. 6, 1-11.21.

Tenerla es vida; no tenerla es muerte:

«Porque el que me halla a mí halla la vida,
y alcanzará el favor de Yahvéh.
Y, al contrario, el que me pierde, a sí mismo se
y el que me odia ama la muerte.» [daña,
(Prov. 8, 35 ss.)

«Porque ese desvío llevará a los simples a la muerte,
y la prosperidad de los necios los perderá.
Pero quien me escucha vivirá tranquilo,
seguro y sin temor de mal.»
(Prov. 1, 32 s.)

«Los que la guarden alcanzarán la vida,
los que la abandonen caerán en la muerte.»
(Baruc 4, 1b.)

El destierro de Babilonia fue castigo por haberla abandonado:

«¿Qué es esto, Israel?
¿Por qué estás en tierra enemiga,
languideces en tierra extraña?
Te has contaminado con los muertos,
has sido contado con los que descendieron al Ades.
Has abandonado la fuente de la sabiduría.
Si hubieras caminado por la senda de Dios,
habitarías en perpetua paz.»
(Baruc, 3, 10-13.)

Nos acerca a Dios, de quien es reflejo y el cual ama a los que la poseen:

«Es para los hombres tesoro inagotable
y los que de él se aprovechan se hacen participantes
[de la amistad de Dios,
recomendados a él por los dones adquiridos con la
[disciplina.»
(Sab. 7, 14.)

«Este amor (a la sabiduría) es la guarda de sus
[preceptos,
la observancia de las leyes asegura la incorrupción
y la incorrupción nos acerca a Dios.
Por tanto, el deseo de la sabiduría nos conduce al
[reino.»
(Sab. 6, 18-20.)

«Porque la sabiduría es más ágil que todo lo que se
se difunde su pureza y lo penetra todo; [mueve,
porque es un hálito del poder divino
y una emanación pura de la gloria de Dios Omnipo-
por lo cual nada manchado hay en ella. [tente,

Es el resplandor de la luz eterna,
el espejo sin mancha del actuar de Dios,
imagen de su bondad.
Y, siendo una, todo lo puede,
y permaneciendo la misma, todo lo renueva,
y a través de las edades se derrama en las almas santas,
haciendo amigos de Dios y profetas.
Que Dios a nadie ama sino al que mora con la sabi-
[duría.»
(Sab. 7, 24-28.)

«La sabiduría exalta a sus hijos
y acoge a los que la buscan.
El que la ama, ama la vida,
y los que madrugan para salir a su encuentro, serán
[llenos de alegría.
El que la abraza heredará la gloria,
y en su casa entrará la bendición del Señor.
Los que la sirvan, sirven al Santo,
y el Señor ama a los que la aman.»
(Eclo. 4, 12-15.)

Por eso sus frutos son excelentes:

«Se manifiesta su excelsa nobleza por su convivencia
y el Señor de todas las cosas la ama, [con Dios,
porque está en los secretos de la ciencia de Dios,
y es directora de sus obras.
Si la riqueza es un bien codiciable en la vida,
¿qué cosa más rica que la sabiduría que todo lo obra?
Si la inteligencia es activa,
¿quién más activa que ella, artífice de cuanto existe?
Y si amas la justicia,
los frutos de la sabiduría son las virtudes;
porque ella enseña la templanza y la prudencia,
la justicia y la fortaleza,
las virtudes más provechosas para los hombres en la
Y si deseas una rica experiencia, [vida.
ella conoce lo pasado y entrevé lo venidero;
conocé las falacias de los discursos
y las soluciones de los enigmas;
interpreta los signos y los prodigios,
la sucesión de las estaciones y los tiempos.»
(Sab. 8, 3-8.)

4. Como fuente y dueño que es de ella, *Yahvéh da la Sabiduría* a quien quiere. Y así la dio especialmente a Israel.

«Porque Yahvéh da la sabiduría
y de su boca derrama ciencia e inteligencia.»
(Prov. 2, 6.)

«Es el Señor quien la creó
y la vio y la distribuyó.
La derramó sobre todas sus obras,
y sobre toda carne, según la medida de su liberalidad,
y la otorgó a los que la aman» (Eclo, 1, 10)

«El conoce todos los caminos de la sabiduría,
y se la concedió a Jacob su siervo,
y a Israel su amado.
Hizo además que se dejara ver en la tierra,
y conversara con los hombres»
(Baruc 3, 37 s.)

«Entonces el Criador de todas las cosas me ordenó,
mi Hacedor fijó el lugar de mi habitación,
y me dijo: Habita en Jacob,
y establece tu tienda en Israel.
Desde el principio y antes de los siglos me creó
y hasta el fin no dejaré de ser.
En el tabernáculo santo, delante de él, ministré.
Y así tuve en Sión morada fija y estable,
reposé en la ciudad de El amada,
y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio.
Eché raíces en el pueblo glorioso,
en la porción del Señor, en su heredad.»
(Eclo. 24, 12-16) (3)

5. La sabiduría *se concreta en el temor de Dios*. Consiste en la Ley. Por ello, para adquirirla, hay que guardar los mandamientos:

«El temor de Dios, ésa es la sabiduría;
apartarse del mal, ésa es la inteligencia.»
(Job 28, 28)

(3) Y por ello a continuación, aludiendo a la flora palestinense, desgrana un rosario de comparaciones:

«*Como cedro del Líbano crecí,*
*como ciprés de los montes del Hermón.*
*Crecí como palma de Engaddí,*
*como rosal de Jericó.*
*Como hermoso olivo en la llanura,*
*como plátano junto a las aguas.*
*Como la canela y el bálsamo aromático exhalé mi aroma,*
*y como la mirra escogida di suave olor.*
*Como gálbano, estacte y alabastrino vaso de perfume,*
*como nube de incienso en el tabernáculo.*
*Como el terebinto extendí mis ramas,*
*ramas magníficas y graciosas.*
*Como vid eché hermosos sarmientos,*
*y mis flores dieron sabrosos y ricos frutos.*»
(Eclo. 24, 17-23.)

«El temor del Señor es gloria y honor,
prudencia y corona de gozo.
El temor del Señor regocija el corazón,
da prudencia, alegría y longevidad.
Al que teme al Señor le irá bien en sus postrimerías,
y el día de su fin hallará gracia.
El temor del Señor es honra y gloria,
y corona de exaltación.
El *principio* de la sabiduría es temer a Dios
y se les comunica a los fieles ya en el seno materno.
Hizo de los hombres su morada para siempre,
y será siempre fiel a la progenie humana.
La *plenitud* de la sabiduría es temer al Señor;
embriaga con sus frutos a quien la tiene.
Llena sus casas de bienes
y de frutos hinche sus graneros.
El temor del Señor es la *corona* de la sabiduría
y hace florecer la paz y la salud.
La una y la otra son don de Dios
y el Señor las ve y las distribuye.
Como lluvia derrama El la ciencia.
el conocimiento y la inteligencia,
y levanta la gloria de los que le place.
La *raíz* de la sabiduría es temer al Señor;
y sus ramas, la longevidad.
El temor del Señor aleja del pecado,
y quien con él persevera, evita la cólera.»

(Eclo. 1, 11-27)

(La sabiduría) «es el libro de los mandamientos de [Dios
y la Ley perdurable para siempre»

(Baruc 4, 1)

«¿Deseas la sabiduría? Guarda los mandamientos,
y el Señor te la otorgará»

(Eclo. 1, 33)

«El libro de la Alianza de Dios Altísimo es todo eso,
la Ley que nos dio Moisés en heredad a la casa de Jacob»

(Eclo. 24, 32)

6. La postura práctica del hombre debe ser buscarla. O mejor dicho, responder al juego amoroso de la misma Sabiduría, que machaconamente invita y hasta coquetamente se hace la encontradiza:

«La sabiduría está clamando fuera,
alza su voz en las plazas.

Clama encima de los muros,
en las entradas de las puertas de la ciudad
y va diciendo:
¿Hasta cuándo, simples, amaréis la simpleza,
y petulantes os complaceréis en la petulancia,
y aborreceréis, necios, la disciplina?
Volveos a mis requerimientos...» (Prov. 1, 20-23)

«¿No está ahí clamando la sabiduría,
y dando voces la inteligencia?
En los altos cabezos junto a los caminos,
en los cruces de las veredas se para;
en las puertas, en las entradas de la ciudad,
en los umbrales de las casas da voces.»
(Prov. 8, 1-3)

«La sabiduría se ha edificado su casa,
labró sus siete columnas,
mató sus víctimas y mezcló su vino,
y aderezó su mesa.
Mandó sus doncellas a invitar
desde lo más alto de la ciudad:
El que es simple venga acá,
al que no tiene sentido hablo.
Venid y comed mi pan,
y bebed mi vino que para vosotros he mezclado.»
(Prov. 9, 1-6)

«Venid a mí cuantos me deseáis.
y saciaos de mis frutos.
Porque recordarme es más dulce que la miel,
y poseerme más rico que el panal de miel.
Los que me coman quedarán con hambre de mí,
y los que me beban quedarán de mí sedientos.
El que me escucha jamás será confundido,
y los que me sirven no pecarán.»
(Eclo. 24, 26-30)

«Amo a los que me aman,
y el que me busca me hallará.»
(Prov. 8, 17)

«La sabiduría exalta a sus hijos
y acoge a los que la buscan.
El que la ama, ama la vida,
y los que madrugan para salir a su encuentro, serán
[llenos de alegría.»
(Eclo. 4, 12 s.)

«Bienaventurado quien me escucha
y vela mi puerta cada día,
y es asiduo en el umbral de mis entradas.»
(Prov. 8, 34)

«Fácilmente se deja ver de los que la aman,
y es hallada de los que la buscan.
Y aun se anticipa a darse a conocer a los que la desean.
El que temprano la busca no tendrá que fatigarse,
pues a su puerta la hallará sentada.
Pensar en ella es ya prudencia consumada,
y el que vela por ella pronto se verá sin afanes.
Porque ella misma busca por todas partes a los dignos,
y en los caminos se les muestra benigna,
y en todos sus pensameintos les sale al encuentro»
(Sab. 6, 12-16)

No oculta la Sabiduría que su seguimiento impondrá sacrificios y hasta se atreve a decir que gusta de probar a los suyos:

«No desdeñes, hijo mío, las lecciones de tu Dios;
no te enoje que te corrija.
Porque al que Yahvéh ama, le corrige,
y aflige al hijo que le es más caro»
(Prov. 3, 11 s.)

«Hijo mío, si te das al servicio de Dios,
prepara tu ánimo a la tentación.
Ten recto corazón y soporta con paciencia,
y no te impacientes al tiempo del infortunio.
Adhiérete a El y no te separes,
para que tengas buen éxito en tus postrimerías.
Recibe todo cuanto El mande sobre ti,
y ten buen ánimo en las vicisitudes de la prueba.
Pues el oro se prueba en el fuego,
y los hombres gratos a Dios, en el crisol de la tribu-
[lación;
confíate a El y te acogerá,
endereza tus caminos y espera en El.»
(Eclo. 2, 1-6)

«Porque en la tentación caminará con él (la sabiduría)
y le elegirá entre los primeros;
traerá sobre él el miedo y el temor,
en su infancia le azotará,
hasta que se le confíe,
y le pruebe en sus preceptos.
Pero de nuevo se volverá a él,
y le alegrará.
Y le revelará sus secretos...»
(Eclo. 4, 18-21)

Por eso el sabio, a pesar de todo, seguirá invitándonos a abrazarnos a ella:

«Allégate a ella como ara y siembra el labrador
y espera buenos frutos.
Porque el trabajo te fatigará un poco,
pero pronto comerás de sus frutos.
Es muy duro para los indisciplinados
y el insensato no permanecerá en él;
pesará sobre él como pesada piedra de prueba,
y no tardará en arrojarla de sí;
porque la sabiduría es fiel a su nombre,
y es discreta en revelarse.
Escucha, hijo mío, y recibe mis avisos,
y no rehuyas mis consejos.
Da tus pies a sus cepos,
y tu cuello a su argolla;
dale tu hombro
y no te molesten sus ataduras.
Allégate a ella con toda tu alma,
y con todas tus fuerzas sigue sus caminos.
Sigue su rastro, búscala y se te descubrirá,
y una vez cogida no la sueltes;
porque al fin hallarás en ella tu descanso y tu gozo,
y serán para ti sus cepos defensa poderosa,
y su argolla túnica de gloria.»

(Eclo. 6, 19-30)

### La sabiduría personificada.

Más arriba (p. 176) dejamos indicados los pasajes en que la sabiduría aparece personificada y hablando a los hombres. ¿Se trata de una personificación real o simplemente literaria?

Cierto que, en la descripción que acabamos de oir de sus propios labios, la sabiduría se presenta como existente desde la eternidad junto a Dios; pero difícilmente podrá probarse que se trate de una Persona Divina. Más bien diríamos que se concibe como un atributo divino, cuyo reflejo son las maravillas de la naturaleza (Sal. 104, 24; Prov. 3, 19-20), y cuya participación se promete y concede a los hombres y de manera especial a Israel. Los fieles judíos jamás pensaron en ella como en una persona que compartiera con Yahvéh la eternidad. Las claridades del N. T. no nos autorizan, ni menos aún nos obligan, a ver en el Antiguo afirmaciones que a todas luces sobrepasan la intención de los autores humanos inspirados.

Cierto que muchas cosas, que en el A. T. se dicen de la sabiduría, encajan sorpredentemente con la Persona de Jesús, que es la Sabiduría Encarnada. Leyendo los pasajes que acabamos de transcribir, se piensa sin querer en la Persona de Cristo, que compara su venida a un banquete al que se invita a todos (Mt. 22), que se da a Sí mismo en comida y bebida (Jn. 6, 51-58), que clama llamando a los que tengan sed (Jn. 7, 37) (4), que promete aliviar a los afligidos y termina diciendo que su yugo es suave y su carga ligera (Mt. 11, 28-30). Pero es natural que así sea: Se comprende que, siendo Cristo Persona Divina, encarne en Sí los atributos divinos.

## El talante sapiencial.

Los judíos relegaron esta serie de libros a la tercera categoría de los Ketûbîm, porque no se atrevieron a considerar a sus autores entre los profetas, a los que, como es sabido, atribuían los dos primeros grupos de libros inspirados, incluidos la mayoría de los que nosotros llamamos históricos. A esta razón que Josefo alegaba para incluir entre los Ketûbîm a los libros históricos tardíos, como Esdras y los Paralipómenos («no merecieron tanta fe y autoridad... porque resulta menos clara la sucesión de los profetas»), hay que añadir, por lo que se refiere a los sapienciales, otra de carácter interno: la especial actitud mental de sus autores. Es lo que podríamos llamar el *talante sapiencial.*

Los autores de estos libros presentan su obra no como revelación, sino como fruto de reflexión prolongada y madura de varias generaciones. Nunca dicen: Así habla Yahvéh. Sus

---

(4) En este caso hay una diferencia de expresión. Mientras la sabiduría afirma que:

*«los que me comen quedarán con hambre de mí*
*y los que me beben quedarán de mí sedientos.»*
(Eclo. 24, 29.)

Jesús dice:

*«El que viene a Mí no tendrá ya más hambre,*
*y el que cree en Mí jamás tendrá sed.»*
(Jn. 6, 35.)

*«El que beba del agua que Yo le diere*
*no tendrá jamás sed.»*
(Jn. 7, 14.)

Pero es evidente que el hambre y sed de que Jesús habla son hambre y sed de cosas distintas de El.

enseñanzas aparecen como conclusiones de la revelación anterior o como extraídas de la experiencia cotidiana. No son empleados de Comunicaciones; son industriales. No son hormigas, son abejas. Elaboran ellos mismos el producto que ofrecen. Y, según los casos, hacen miel o cera. Pasan los datos de la experiencia por el tamiz de la revelación, o comprueban la validez de la revelación con la piedra de toque de la experiencia. De ahí que la vigencia, permanente o o no, de sus conclusiones dependa de la validez, definitiva o menos, de los ingredientes combinados. Si la experiencia pasó por el tamiz de una revelación parcial o imperfecta, la conclusión no será totalmente válida a la luz de las claridades neotestamentarias. Si la revelación sólo fue confirmada por una experiencia parcial, la comprobación tendrá que ser revisada cuando nos hallemos ante un campo más amplio de experiencias.

Reflexión sobre los datos revelados en la Ley y atención a la experiencia como maestra de la vida, son los dos polos que enmarcan la actitud sapiencial.

Dentro de esta doble constante se observan diferencias:

En unos, como Proverbios, Eclesiástico y Sabiduría, prevalece el sentido tradicionalista de respeto reverencial a la sabiduría de los mayores; en otros, la reflexión se vuelve crítica, como ocurre con Job y el Eclesiastés, el primero de los cuales se rebela contra ciertas conclusiones que se creen extraídas de la Revelación anterior, y el segundo llega a poner en duda la validez de la experiencia humana.

Por lo que afecta al ámbito de sus destinatarios, Proverbios, Job y Eclesiastés se sitúan en un plano que pudiéramos llamar supranacional, de vigencia universal; sobre todo Job, cuyos protagonistas son, tal vez de intento, extranjeros. El Eclesiástico se proyecta especialmente sobre la historia del pueblo escogido. Y Sabiduría, desde un punto de vista hebreo, extiende su perspectiva a los demás pueblos.

Por lo que se refiere al objeto de su reflexión experimental, Proverbios se queda en los datos espontáneos y primarios; Job invade el campo moral al plantearse dramáticamente el problema de la retribución; Eclesiastés reflexiona sobre la caduca condición humana; Eclesiástico hace objeto de meditación la historia bíblica; y Sabiduría saca lecciones, además, de la historia universal profana.

DESARROLLO HISTÓRICO DE LA SABIDURÍA HEBREA.

Aunque sabios hubo siempre en Israel, como institución son de época relativamente reciente. La tradición judía los hace derivar de Salomón, a quien se atribuye el origen de todo lo relacionado con la sabiduría, como se atribuye a Moisés toda la legislación, y a David la ordenación del culto y todos los salmos (5).

Algo de verdad puede haber en ello. Salomón copió de los grandes imperios orientales la constitución de su corte, y consiguientemente no pudieron faltar en ella los sabios y escribas que tanta influencia tuvieron en los palacios de los reyes asiro-babilónicos, fenicios y egipcios. De hecho el libro de los Reyes menciona, entre los jefes que tenía a su servicio, dos escribas y un cronista (3 Re. 4, 3). Y presenta al propio Salomón como el hombre más sabio que jamás haya existido: «Dio Yahvéh a Salomón sabiduría y un gran entendimiento y anchura de corazón, como la arena que está a orillas del mar. La sabiduría de Salomón sobrepasa la de todos los hijos del Oriente y la sabiduría toda de Egipto. Fue más sabio que hombre alguno; más que Etán, el ezraíta; más que Emán, Calcol y Dorda, hijos de Majol, y su fama se extendió por todos los pueblos en derredor. Profirió tres mil parábolas, y sus cantos fueron mil cinco; disertó acerca de los árboles, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que nace en las paredes, y acerca de los animales, de las aves, de los reptiles y de los peces. De todos los pueblos venían para oir la sabiduría de Salomón, de parte de todos los reyes de la tierra, a los que había llegado la fama de su sabiduría» (3 Re. 4, 29-34). Y como prueba refiere el episodio de la Reina de Saba (3 Re. 10, 1-9).

De la persistencia de estos sabios o escribas como institución de la corte, sólo volvemos a tener noticias en tiempos de Ezequías. Prov. 25, 1 ofrece una serie de sentencias de Salomón que asegura haber sido «coleccionadas por los hombres de Ezequías, Rey de Judá». Pero la institución de los sabios aparece como una clase bien definida en la época de los profetas escritores (Jer. 8, 9; 18, 18).

Sin embargo, es sólo después del destierro, al desaparecer los profetas, cuando la dirección espiritual del pueblo recae sobre los escribas o sabios. Esdras era uno de ellos.

(5) Habrá que tener esto en cuenta más adelante, cuando tratemos de la pseudonimia de los libros sapienciales, en los que Salomón figura como autor.

A esta época pertenecen en su mayoría nuestros libros sapienciales.

El más antiguo, al menos por lo que se refiere a algunas de las colecciones que inserta, parece ser Proverbios. Le seguirían Job y Eclesiastés. Hacia el año 180 a. de C. escribe el Eclesiástico Ben Sirach. Y el último de todos, un judío tal vez alejandrino, pocos años anterior a Cristo, redacta en griego el libro de la Sabiduría.

## II. *LA POESIA HEBREA*

Dado que, como hemos visto, la mayoría de los libros sapienciales hebreos son a la vez poéticos, resulta conveniente y necesario para su mejor inteligencia conocer las características esenciales de la poesía hebrea.

### Fondo y forma poéticos.

Poesía, en general, es la expresión de la belleza por medio del lenguaje sujeto a una determinada forma artística. Incluye fondo y forma.

En toda poesía el fondo está constituido por ideas y sentimientos nobles que vuelan muy por encima de lo vulgar. En la poesía hebrea estas ideas y sentimientos son casi siempre de carácter religioso, pues aunque no faltan cantos guerreros como el cántico de Débora (Jue. 5, 2-31) y eróticos como el Cantar de los Cantares, sin embargo los primeros suelen tener carácter sacral, y el segundo, como luego veremos, no es erótico en el fondo.

La forma poética, y en esto la peosía hebrea no es una excepción, se caracteriza primariamente por el uso frecuente de imágenes y de palabras escogidas. Secundariamente la forma artística del lenguaje poético suele variar en los distintos idiomas. Así en griego y latín es esencial el metro, en el que juegan papel decisivo la cuantidad y el número de sílabas. En las lenguas modernas era, hasta hace poco, forma obligada la rima y el número de sílabas diversamente combinados.

En la antigua poesía hebrea estos artificios eran totalmente desconocidos. Elemento esencial de la forma poética era

Es una especie de rima de ideas. Y puede ser de tres clases.

Una forma es la que se llama paralelismo *sinónimo,* y

EL PARALELISMO DE LOS MIEMBROS.

consiste en repetir en el segundo miembro o estico la misma idea del primero con palabras semejantes, en sentido positivo o negativo.

«Caiga tu mano sobre todos tus enemigos,
alcance tu diestra a cuantos te aborrecen.»
(Sal. 21, 9)

«Le diste cuanto deseaba su corazón,
no le negaste los deseos de sus labios.»
(Sal. 21, 3)

«Anillo de oro en jeta de puerco,
es la mujer hermosa, pero sin seso.»
(Prov. 11, 22)

«Coger a un perro por las orejas,
es mezclarte en un pleito que no te importa.»
(Prov. 26, 17)

Existe asimismo un paralelismo *antitético* cuando el segundo miembro dice en el mismo orden de cosas lo contrario que el primero:

«El hijo sabio es la gloria de su padre,
el hijo necio la tristeza de su madre.»
(Prov. 10, 1)

«Respuesta blanda calma la ira,
palabra dura enciende la cólera.»
(Prov. 15, 1)

Hay, por último, un paralelismo *sintético* que no consiste en una mera repetición u oposición, sino en que el segundo miembro desarrolla la idea del primero añadiendo la causa, el efecto, el modo, etc.:

«¿De qué sirve el oro en manos del necio?
Pudiera comprar la sabiduría, pero no tiene juicio.»
(Prov. 17, 16)

«Clamé con mi voz a Yahvéh,
y El me oyó desde su monte santo.»
(Sal. 3, 5)

«¿Has visto a uno que se cree sabio?
Más se puede esperar del necio que de él.»
(Prov. 26, 12)

Lo normal es que el paralelismo se establezca entre dos miembros o esticos. Pero a veces juegan tres y hasta cuatro o más:

«Como el vinagre a los dientes
y el humo a los ojos,
así el haragán para quien le manda.»
(Prov. 10, 26)

«El látigo para el caballo,
la cabezada para el asno,
y la vara para las espaldas del necio.»
(Prov. 26, 3)

Cuando el paralelismo abarca cuatro miembros se dan todas las combinaciones posibles:

1-2, 3-4 «No te impacientes por los malvados
ni envidies a los que hacen mal,
porque presto serán segados como el heno
y como yerba tierna se secarán.»
(Sal. 37, 12)

1-3, 2-4 «Si Yahvéh no edifica la casa,
en vano sudan los albañiles;
y si Yahvéh no guarda la ciudad,
en vano vigilan sus centinelas.»
(Sal. 127, 1)

1-4, 2-3 «Si me olvido de ti, Jerusalén,
que mi mano derecha se me seque;
que mi lengua se pegue al paladar,
si de ti no me acuerdo...»
(Sal. 137, 5 s.)

Esta última construcción de tipo *jiástico*, así llamada porque dispone los miembros cruzados en forma χ griega, existe a veces también en el paralelismo de dos miembros cuando en el primero, v. gr. el sujeto precede al predicado y en el segundo le sigue.

«Los cielos pregonan la gloria de Dios
y la obra de sus manos anuncia el firmamento.»
(Sal. 19, 2)

La *importancia* de esta ley poética de paralelismo es extraordinaria tanto para crítica textual cuanto para la exégesis bíblica.

Cuando sobre un pasaje cualquiera se encuentran lecciones variantes en la lengua original o en ésta y en las versiones, el paralelismo puede ayudarnos a elegir la verdadera

lección. Así, por ejemplo, en Prov. 10, 10 el Texto Masorético y la Vulgata leen:

«El que asiente con los ojos da dolor
y el tonto con los labios será castigado.»

La versión griega de los LXX cambia el segundo estico por este otro:

«...y el que con libertad reprende produce paz.»

En la lección del hebreo actual y de la Vulgata no aparece el paralelismo por ninguna parte. Con la lección de los LXX resulta claro. Se trata de la actitud ante la mala conducta de otro:

«El que aprueba con los ojos produce herida,
el que reprende con libertad la cura.»

Exegéticamente, el paralelismo ayuda a interpretar el estico oscuro por el claro. Así, por ejemplo, en el Sal. 33, 6, que traducido al castellano suena:

«Por la palabra de Yahvéh fueron hechos los cielos,
y por el aliento de su boca todo su ejército.»

La Vulgata emplea para «palabra» y «aliento» los términos *Verbo* y *Spiritu* que a más de uno hicieron pensar en alusión a la segunda y tercera Personas de la Santísima Trinidad. Sin embargo, el paralelismo nos ayuda a entender que no se trata de dos Personas, ni siquiera de dos cosas distintas, sino de una sola y misma cosa: la palabra creadora de Dios. En el segundo estico antropomórficamente se sustituye por el aliento de la boca que en los hombres suele acompañar la pronunciación de una palabra.

### Ritmo y estrofas.

Elemento constitutivo de la poesía suele ser en todas las lenguas lo que alguien ha llamado la «musicalidad verbal». Esta musicalidad se obtiene en la poesía hebrea por la regularidad en el número de sílabas tónicas de cada estico, que suelen ser dos o tres, raramente cuatro. No es esencial la coincidencia en el número de sílabas, pero frecuentemente se da.

La mayoría de las composiciones poéticas hebreas son unitarias aunque no faltan indicios de división en estrofas. Tales son los estribillos que en algunos salmos se repiten varias veces (por ejemplo, Sal. 42, 6.12; 43, 5), y la enigmátima palabra *selah* (en los LXX: διαψαλμα) que casi

siempre coincide con un cambio de dirección en las ideas o sentimientos expresados por el poeta. Las composiciones acrósticas, que, como el salmo 119, hacen comenzar un determinado número de versos con la misma letra del alfabeto, son otra prueba de la existencia de estrofas (6).

Bien es verdad que en muchos de estos casos, concretamente en el salmo que acabamos de citar, la marcha de las ideas o sentimientos del poeta no se corresponden con lo que podría considerarse como división de estrofas; en cambio, la división ideológica es evidente en ocasiones en que literariamente no se ven signos externos de división en estrofas. Tal es el caso del Salmo 2, donde el ritmo interno de las ideas parte la composición en cuatro bloques iguales (v. 1-3 presentación de los reyes que conspiran contra el Mesías; 4-6 escena en los cielos; 7-9 el Mesías refiere su propia investidura; 10-12 consejos del salmista a los sublevados).

Nuestra impresión es que los poetas hebreos pocas veces o nunca pensaron en escribir composiciones partidas en estrofas. Acaso los indicios de división, a que aludíamos antes, fueran introducidos más tarde por razones litúrgicas cuando los salmos se emplearon en el culto y hubo que distribuir sus partes para que los cantaran alternativamente el pueblo y el coro de los levitas.

En todo caso, deben ser recibidas con reservas las opiniones más o menos fantásticas de los autores modernos que pretenden someter todas las composiciones poéticas de la Biblia a las leyes, casi siempre apriorísticas, de una determinada teoría estrófica (7).

(6) Las composiciones acrósticas son frecuentes en la Biblia. Las hay de varias clases. O bien cada estico comienza sucesivamente por una letra del alefato (salmos 111, 112), o las distintas letras encabezan los versos (Salmos 25, 34, 145; Lam. 1, 2, 4; Prov. 31, 10-31; Ecclo. 51, 18-38; Nah. 1, 1-8 aunque sólo de *alef* a *kaf)* o las parejas de versos (salmos 9, 10, 37). En Lam. 3 comienzan con cada letras tres versos consecutivos, y hasta ocho en el salmo 119. El procedimiento era usado en Babilonia ya en el siglo VII a. C., como puede verse en el himno de Assurbanipal a Marduk. Es un magnífico auxiliar para descubrir posibles corrupciones en el texto.

(7) Tal es el caso de K. ZENNER: *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen.* Freib. in Brisg., 1896. Toda composición poética hebrea constaría, según él, de tres partes (estrofa, antistrofa y épodo), varias veces repetidas por el mismo orden en las composiciones largas. La serie de supresiones, adiciones y transposiciones que por la aplicación inflexible de esta ley a diversos pasajes poéticos bíblicos se han visto obligados a hacer sus seguidores, demuestra suficientemente el carácter apriorístico y subjetivo de la misma.

## CAPITULO II

# LOS PROVERBIOS

En el canon cristiano del Antiguo Testamento, los llamados libros didácticos aparecen por este orden: Job, Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Sabiduría y Eclesiástico (1). Por razones de metodología consideramos conveniente tratar primero de los cinco libros sapienciales (Job, Proverbios, Eclesiastés, Sabiduría y Eclesiástico), dejando para el final los preferentemente líricos: el Cantar y los Salmos. Por las mismas razones, y dada nuestra ignorancia sobre la fecha de composición de los tres primeros, que nos impide hacer un estudio cronológico, preferimos agruparlos por sus características externas.

Proverbios y Eclesiástico son, en su mayor parte. colecciones de sentencias aisladas; mientras que Job, Eclesiastés y Sabiduría pueden ser considerados como libros de tesis.

### El título.

Los hebreos en el texto mesorético lo llaman *Mišle s^e-lomoh;* los griegos *Paroimia Salomontos* (Παροιμίαι Σαλωμωντος), y en el latín «Liber Proverbiorum». El texto del comienzo del libro dice: «Parábolas de Salomón, hijo de David, rey de Israel» (1, 1).

Dejando aparte la atribución a Salomón, de que hablaremos más adelante, conviene fijar aquí el alcance del término «parábola» (en hebreo: *mašal*). Entre nosotros, parábola se ha convertido en un término técnico para designar composiciones largas en las que—como en las clásicas parábolas del Evangelio o en las rabínicas—, una

---

(1) Así la Vulgata. Los LXX diversamente: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar, Job, Sabiduría, Eclesiástico. Y el TM: Salmos, Job, Proberbios (Ruth), Cantar, Eclesiastés.

verdad de orden religioso o moral se ilustra con una historia inventada, aunque verosímil y tomada de la realidad. Sin embargo, traduce exactamente el término hebreo de *mašal* que aparece en el título y en el primer versículo del libro. Y es que de hecho, en aquel entonces y antes de que los rabinos desarrollaran la figura en composiciones más largas, *mašal* designaba las comparaciones breves y sentenciosas de que, en su mayoría, se compone el libro. Su equivalente en castellano es el que ya indicaba la traducción latina: proverbio.

El libro es una simple colección de sentencias aisladas, que, si bien no todas son comparaciones, pertenecen prácticamente al mismo género. Los hebreos distinguían tres clases de *mešalim:*

El *mašal* propiamente dicho, o ilustración de una verdad moral por medio de una comparación o analogía tomada directamente de la naturaleza de las cosas:

«Fruto de oro en bandeja de plata,
es la palabra dicha a tiempo.»
(Prov. 25, 11)
«Echar vinagre sobre el natrón
es cantar canciones al corazón afligido.»
(Prov. 25, 20)

El *melisâh* o chiste, que suele ser un probervio picante, malicioso y gracioso:

«Las puertas giran sobre sus quicios
y el perezoso en su lecho.»
(Prov. 26, 14)
«Anillo de oro en jeta de puerco
es la mujer hermosa, pero sin seso.»
(Prov. 11, 22)

Y el *jidâh* o sentencia enigmática, que es una especie de interrogación sin respuesta cuya intención es hacer pensar:

«Tres cosas hay para mí difíciles de entender
y la cuarta no llego a entenderla:
el rastro del águila en los aires,
el rastro de la serpiente sobre la roca,
el rastro de la nave en medio del mar
y el rastro del varón en la doncella.»
(Prov. 30, 18 s.)

A estos tres géneros, emparentados entre sí con tan pequeñas diferencias como acabamos de ver, se reducen

todas las sentencias de este libro que, con razón, la versión latina llamó Libro de los Proverbios.

División y contenido.

Claramente se perciben en nuestro libro 9 secciones perfectamente diferenciadas por el argumento, la forma literaria y autor o autores a quienes se atribuyen:

| | | *Argumento* | *Forma literaria* | *Autor* |
|---|---|---|---|---|
| I. | 1, 8 - 9, 18 | Invitación a la Sabiduría. Huida de la mala mujer (¿alegoría de la idolatría?) | Estrofas de 10 versículos | Anónimo |
| II. | 10, 8 - 22, 16 | Sentencias varias de la vida y costumbres humanas, «de omnire scibili»; en total, 375 proverbios | Dísticos; paralelismo antitético: 10-15; sinónimo: 16, 1-22, 16 | Salomón |
| III. | 22, 17 - 24, 22 | Sentencias de los sabios. Obligaciones para con el próijmo. De la Templanza | Tetrástica. Paralelismo sinónimo | Los sabios |
| IV. | 24, 23 - 34 | Sentencias de los sabios. De la Pereza | Tetrástica | Los sabios |
| V. | c25-c29 | Sentencias varias (128 proverbios) | Dística. Paralelismo sinínimo y antitético | Salomón (recogidos los prov. por Ezequías) |
| VI. | 30, 1-4 | De la sabiduría de Dios; y modestia del hombre | Tetrástica. Paralelismo sinónimo | Agur el masaíta |
| VII. | 30, 15-33 | Sentencias numéricas | Paralelismo sinónimo y sintético | Anónimo |
| VIII. | 31, 1-9 | Consejos a los príncipes | Tetrástica. Paralelismo sinónimo | Lemuel, rey de Massa |
| IX. | 31, 10-31 | Elogio de la mujer fuerte. (¿Alegoría de la sabiduría?) | Acróstico. Paralelismo sintético | Anónimo |

En la versión de los LXX el orden no es el mismo: I, II, III, VI, IV, VII, VIII, V, IX, lo cual es un indicio de que, acaso, en la fecha en que el libro se incorporó a ella, las distintas partes del texto hebreo no tenían todavía una ordenación fija. En todo caso, esta diferente ordenación demuestra la individuación de las secciones VII y IX, aunque no lleven título aparte de las inmediatamente precedentes y la distinción entre las secciones III y IV, aunque ambas se atribuyan a los «sabios».

De las nueve secciones, dos aparecen expresamente atribuidas a Salomón (la II y la V), otras dos genéricamente a los «sabios» (la III y la IV), una a Agur, hijo de Jacquehé, de Masá (la VI), otra a Lemuel, rey de Masá (la VIII). Tres son totalmente anónimas (I, VII y IX), porque, aunque la I comience diciendo: «Sentencias de Salomón, hijo de David, rey de Israel...» (Prov. 1, 1), la manera con que el texto hebreo en 10, 1 introduce la primera sección de Salomón parece indicar suficientemente que lo anterior no pertenecía al rey sabio.

Explícitos o anónimos, los autores de estas colecciones, fuera de Salomón, son para nosotros desconocidos.

### Formacion del libro.

Puestos a aventurar una hipótesis sobre la composición del libro actual, la concebiríamos así:

Hacia el año 800 antes de Cristo corrían de boca en boca o figuraban en los archivos de la corte numerosos proverbios atribuidos a Salomón. De ellos, unos 375 fueron coleccionados en un libro bajo el título preciso de *Proverbios de Salomón* (sección II). Poco después, las *sentencias de los sabios* fueron añadidas a la colección (sección III). Por iniciativa de Ezequías (716-687) y por obra de los escribas de su corte se compiló una segunda serie de 128 proverbios atribuidos a Salomón, algunos de los cuales se encontraban ya en la primera (sección V). Otras máximas (secciones IV, VI, VII y VIII), compuestas y coleccionadas posteriormente (quizá después del destierro), se añadieron a las colecciones salomónicas, pero de modo diferente según las ediciones (acabamos de ver distinta disposición en TM y en los LXX). Finalmente, en el siglo IV a. de C., un último editor añadió el apéndice sobre la mujer fuerte o esposa modelo (sección IX)—que algunos consideran un elogio alegórico de la Sabiduría—y la Introducción general (sección I). Con toda

probabilidad, hacia el año 200 a. C. el libro de los Proverbios estaba ya completo con su título, y hasta puede que antes del 135 hubiera sido ya traducido al griego (Eclo 47, 17 s. y prólogo del nieto del autor).

### ANÁLISIS DE SUS PARTES.

El carácter antológico del libro de los Proverbios se refleja en las diversas características de sus distintas secciones.

Las colecciones *salomónicas*, que en su núcleo fundamental son las más antiguas, aunque no estén exentas de influencias tardías, se limitan a observaciones de la experiencia sin pronunciar sobre ellas, en la mayoría de los casos, un juicio de valoración moral. El pensamiento subyacente, que establece como norma una correspondencia entre la virtud y el éxito, entre la maldad y la desgracia, obedece al interés práctico que preside la enseñanza sapiencial y que presupone, sobre los datos de la experiencia y aun en contra de ellos, una fe inquebrantable en la justicia de Dios.

Las sentencias atribuidas a *los sabios*—no se dice si son nacionales o extranjeros—se encaminan a procurar la educación del funcionario ideal. De ahí sus semejanzas con la literatura sapiencial egipcia y más en particular con la *Sabiduría de Amen-em-Open*, como veremos en seguida.

El desconocido *Agur* es un hombre profundamente religioso, un hombre sencillo a quien la contemplación de la naturaleza sobrecoge de humildad e invita a la oración.

El autor anónimo de las *sentencias numéricas* (2) se limita a presentar, con este procedimiento, varias clases de cosas que se muestran sabias, o que él no entiende o que le molestan.

Las *sentencias de Lemuel* son consejos que le dio su madre: lo que debe evitar y lo que debe hacer el buen príncipe.

El *acróstico* final es un elogio de la mujer fuerte, ama de casa hacendosa, orgullo de su marido y alegría de sus hijos.

La *Introducción* es acaso lo último que se compuso como prólogo a la desordenada colección. Frente a la construc-

(2) Véase el mismo procedimiento en Sal. 62, 12 s.; Job 5, 19; Amós 1-2; Eclo. 23, 21 ss.; 25, 1-4. 9-12; 26, 5-7. 35 ss...

ción anárquica de las colecciones salomónicas, esta sección del prologuista coleccionador tiene cierta unidad de pensamiento. Es la exhortación de un maestro que aconseja a sus discípulos alternativamente huir del mal (las malas compañías: 1, 8-19; 2, 10-22; las malas mujeres: 5, 1-23; 6, 20 - 7, 27) y buscar la sabiduría, que es fuente de bienes (1, 20 - 2, 9; 3, 1-20; 8, 1 - 9, 6). Se percibe el influjo de Deuteronomio, Jeremías y el Deutero Isaías. Tímidamente parece responder a la dificultad de la experiencia contra la tesis tradicional que establecía correspondencia entre virtud y éxito, entre maldad y desgracias, cuando en 3, 12 sugiere que Dios suele probar con la tribulación a los que ama.

### El Libro de los Proverbios y la sabiduría egipcia.

En la primera colección atribuida a los «sabios» en nuestro libro (sección III) se han encontrado sorprendentes coincidencias con un escrito sapiencial egipcio que nos es conocido con el nombre de Sabiduría de Amen-em-Ope (3).

El autor, Amen-em-Ope (Amenofis), hijo de Ka-nakht y de Ta-usrit, era originario de Panópolis y ostentaba el cargo de registrador de las tierras arables de Egipto. Ordenado a la recta instrucción de los funcionarios, su libro refleja una moral elevada y rezuma religiosidad auténtica. Sus semejanzas con los capítulos 22-23 de los Proverbios son notables:

| *Amen-em-Ope 1, 1* | *Prov. 22, 17* |
|---|---|
| Presta oído y escucha mis palabras<br>aplica tu corazón para entenderlas. | Inclina tu oido y escucha las palabras de los sabios,<br>aplica tu corazón a la enseñanza. |

(3) El escrito fue descubierto en un papiro del British Musseum, número 10474 y publicado en facsímil con trascripción y traducción por Sir Wallis Budge: *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum.* London, 1923.

Se trata de un papiro que mide 3,67 metros de largo por 0,25 de ancho. Comprende 30 capítulos distribuidos en 27 columnas con un total de 551 líneas en escritura hierática. La leguna es el neoegipcio en su período avanzado. Puede pertenecer a los años que van entre el 1.000 y el 600 a. C. El libro tuvo gran aceptación, y fue empleado en unas escuelas para ejercicios de escritura, como lo atestigua una tablilla que se conserva en el Museo de Turín.

| *Amen-em-Ope 2, 1* | *Pro. 22, 22* |
|---|---|
| Cuida no robes al pobre,<br>ni oprimas al desvalido. | No robes al pobre porque es pobre,<br>ni oprimas en las puertas al desvalido. |

| *Amen-em-Ope 30, 4* | *Prov. 22, 29* |
|---|---|
| El escriba perito en su oficio<br>tendrá un lugar en la corte. | ¿Has visto a uno solícito en sus cosas?<br>Ante los reyes estará,<br>no quedará entre la gente oscura. |

Y no es menor la coincidencia con algunos proverbios de la primera colección salomónica:

| *Amen-em-Ope 6, 17* | *Prov. 15, 16* |
|---|---|
| Mejor es pobreza en manos de Dios<br>que riquezas en el hórreo. | Mejor es poco en el temor de Yahvéh<br>que muchos tesoros en la turbación. |

| *Amen-em-Ope 6, 18* | *Prov. 17, 1* |
|---|---|
| Mejor es el simple pan cuando el corazón está alegre<br>que las riquezas con amarguras. | Mejor es un pedazo de pan duro con alegría<br>que la casa llena de carne de víctimas, con disgustos. |

El hecho no debe sorprendernos.

El lugar relevante que los sabios ocuparon en las cortes del antiguo Oriente—Mesopotamia (4), Egipto (5), Feni-

(4) En Asiria sobresale como sabio legendario Ahiqar, cuya actividad se coloca en tiempos de Sennaqerib (705-681) o Assarhaddon (681-669). Se le atribuye, entre otras, una colección de proverbios encontrada en los archivos de la colonia judía de Elefantina (siglo V antes de Cristo). De él se habla en el libro de Tobías 14, 10, que, por cierto, lo hace pasar por primo del protagonista (Tob. 1, 21 s.; 2, 10; 11, 18). Sobre la sabiduría mesopotámica en general, cfr. J. J. Dijk: *La sagesse suméro-accadienne.* Leyde, 1953.

(5) De Egipto han llegado a nosotros diversas colecciones. Aparte de la Sabiduría de Amen-em-Ope, son famosos: *Las sentencias de Ptah-hotep,* que un padre dirige a su hijo para instruirle en las cualidades de un buen funcionario (el papiro que las contiene pertenece a la XII dinastía—hacia el año 2000 a. C.—, pero acaso fueron compuestas hacia el 2600 durante la V dinastía); *La instrucción de*

cia (6), etc.—convertía las relaciones políticas internacionales en ocasión propicia para el intercambio cultural, e incluso para el plagio, dada la situación privilegiada de los sabios frente al pueblo ignorante que no tenía facilidad de descubrirlo. Es posible que hubiera entre ellos competiciones al estilo de la que en 3 Re. 10 la reina de Saba propone a Salomón. Frente al carácter ocultista de ciertos escritos religiosos, la sabiduría, por su mismo carácter universal, parece haber sido materia de exportación y artículo de mercado común entre los orientales.

Sin embargo, es lógico preguntarse: ¿Quién copió de quién?

El P. Mallon (7) sostiene que Proverbios depende de Amen-em-Ope. Sus argumentos son la fecha, probablemente anterior, de Amen-em-Ope con respecto a Proverbios y el hecho de que la mayoría de las semejanzas se encuentren en la sección que Proverbios atribuye expresamente a los sabios anónimos.

Por el contrario, la incertidumbre en las fechas de ambas obras y razones de orden filológico hacen pensar a R. O. Kevin (8) y más recientemente a Drioton (9), que tal vez sea Amen-em-Ope el que dependa de Proverbios.

Finalmente, Vaccari (10) propone una vía media: acaso ambos escritores dependan de una fuente común anterior, que bien pudo ser hebrea.

Ninguna de las tres soluciones se impone con evidencia.

---

*Merikaré,* escrita por su padre, monarca de Heracleópolis, hacia el año 2300 a. C. (si bien se conserva en un papiro más reciente que pertenece a los tiempos de la XVIII dinastía); *La Sabiduría de Ani,* que es una serie de consejos de un escriba a su hijo (se conservan en un papiro de la XXII dinastía—años 945-745 a. C.—, aunque es seguramente mucho más antigua). Véase P. HUMBERT: *Recherches sur les sources egyptiennes de la littérature sapientiale d'Israël.* Neuchâtel, 1927.

(6) Los descubrimientos de Raš ʂamra (Ugarit) han sacado a luz el nombre de un fabuloso sabio fenicio, Danel, al que sin duda se refiere Ez. 14, 14.20; 28, 5.

(7) ALEXIS MALLON S. I.: *La Sagesse de l'Egyptien Amen-em-Ope et les «Proverbes de Salomon»*, en «Biblica» 8 (1927) 3-30.

(8) R. O. KEVIN: *The Wisdom of Amen-em-Open and its possible dependence upon the Hebrew Book of Proverbes,* en «Journ. Soc. Orient. Resch.» 14 (1930) 115-152.

(9) E. DRIOTON: *Le livre des Proverbes* (22, 17-24, 22) *et la Sagese d'Amen-em-Open,* en «Sacra Pagina» I (París-Gembloux, 1959) 229-241.

(10) ALBERTO VACCARI, S. I.: *De libris didacticis* (Romae, 1929), número 54.

La inspiración del Libro de los Proverbios.

Proverbios es un libro protocanónico. Siempre y por todos fue admitida su inspiración. Los judíos lo incluyeron en su canon sin discusión en el sínodo de Yamnia. Los escrúpulos de Teodoro de Mopsuestia fueron rechazados en el II Concilio de Constantinopla el 553.

Sin embargo, el carácter antológico del libro (sentencias aisladas de diversos autores, algunos ciertamente no israelitas), lo problemático de la procedencia salomónica de las dos secciones que llevan su nombre y el peculiar y restringido papel de autor que compete a un simple coleccionador, plantea un problema especial en torno a la naturaleza de la inspiración en el libro de los Proverbios.

Siendo la inspiración el influjo de Dios sobre el hagiógrafo en virtud del cual Aquél resulta autor principal de la obra literaria que éste como instrumento realiza, parece que en la acción inspirativa Dios se ha de ceñir a la actividad literaria del hagiógrafo en cada caso. Y es evidente que ésta no es la misma en San Pablo, que escribió las epístolas, y en el autor que coleccionara los pasajes de San Pablo que tratan de la caridad.

¿Cuál fue la actividad literaria de los autores del libro de los Proverbios?

Cabe distinguir tres clases de autores: los que por primera vez *profirieron oralmente* los distintos proverbios; los que acaso *pusieron por escrito* cada una de las distintas colecciones, y el *compilador definitivo.*

Los primeros no nos interesan desde el punto de vista de la inspiración bíblica, porque ésta es una carisma *en orden a escribir.* Pudieron ser profetas con el carisma de profecía, o, por lo menos, hombres dotados de ciencia infusa. No nos atreveríamos a negarlo de Salomón, si es que Salomón profirió los proverbios que se le atribuyen. Pero tampoco parece haber nada que nos obligue a afirmarlo. Y menos aún con respecto a los demás autores, anónimos o no.

Sobre la inspiración de los segundos tampoco sabemos nada con certeza. En rigor basta con que estuviera inspirado el compilador definitivo. De todas formas, el problema es el mismo en aquéllos que en éste.

En uno y otro caso, la actividad literaria del autor inspirado se ceñiría a una mera labor de colección y a un vago juicio de aprobación global. Recuérdese el caso del

autor del segundo libro de los Macabeos, que se limita a resumir la obra en cinco tomos de Jasón de Cirene (11). «Porque considerando—dice allí en su prólogo el compilador—el número excesivo de los libros y la dificultad que hallan, por la muchedumbre de las cosas, los que quieren aplicarse a conocer las historias, hemos pensado proporcionar solaz del alma a los aficionados a leer y dar a los estudiosos facilidad para aprender las cosas de memoria; en una palabra, alguna utilidad a todos aquellos que tomen este libro en sus manos» (2 Mac. 2, 25 s.). Y termina: «Si está bien y como conviene a la narración histórica, eso quisiera yo; pero si imperfecta y mediocre, perdóneseme» (2 Mac. 15, 39).

Si sólo el compilador de Proverbios hubiera estado inspirado, la inspiración no recaería sobre la composición de los distintos proverbios, que habrían sido escritos por sus respectivos autores «propria humana industria». Todo estaría en saber la intención del compilador al editar la colección para conocer el grado de aprobación que hace de los distintos proverbios o colecciones parciales. Y ese grado de aprobación sería el que Dios hace con él. Aquí es muy difícil pronunciarse. La categoría moral de muchos proverbios—mera astucia humana para triunfar en la vida con sola cierta honradez natural—y la existencia, en las distintas colecciones, de proverbios que parecen contradictorios, nos inclinaría a pensar que el compilador sólo ha querido recogerlos bajo la razón genérica de sabiduría popular, muy digna de tenerse en cuenta, aunque «cum mica salis».

Si el editor inspirado de la colección compuso, como creen muchos autores, la introducción y el elogio de la mujer fuerte, estas dos secciones habrían de considerarse inspiradas en su misma composición, como ocurre en la mayoría de los autores inspirados de la Biblia.

### Texto y versiones.

El *TM* se conserva muy bien en las secciones I y IX; no tanto en las demás. La *versión griega de los LXX* en el orden de las partes no coincide con el texto hebreo; la traducción es bastante libre, atenta a la elegancia griega con detrimento de la fidelidad al original. No es raro que añada esticos por su cuenta. La *Prešitta*, hecha directamente del hebreo,

(11) Véase más arriba p. 164 s.

difiere algo de él por la libertad y elegancia con que traduce; en los lugares difíciles sigue a los LXX. El *Targum* depende mucho de la *Pešitta.* La *Vulgata,* hecha muy de prisa por San Jerónimo, expresa muy bien el sentido del TM; pero cuando se encuentra con textos difíciles en hebreo, acude a los LXX y los traslada de allí.

CAPITULO III

# EL ECLESIASTICO

El segundo de los libros preferentemente gnómicos o proverbiales es el que la Iglesia latina llamó desde muy antiguo *Eclesiástico,* sin duda por el frecuente uso que de él se hacía en la instrucción de los catecúmenos (1). Compuesto en hebreo, fue traducido al griego por un nieto del autor, que puso un prólogo a la obra de su abuelo. Así entró a formar parte de la versión griega de los LXX y pasó a la Vulgata.

## Título y autor.

El nombre del autor se encuentra al final del libro (50, 29) y en el prólogo de su nieto. Este llama a su abuelo Jesús. En 50, 29 se dice: «Doctrina sabia y sentencias prudentes consignó en este libro Jesús, hijo de Sirac, de Jerusalén.» La versión griega, que pone por título al principio Σοφία Σιραχ o bien Σοφία Ιησου υιου Σιραχ, aquí dice: «Jesús, hijo de Sirac Eleazar, el jerosolimitano.» Y en el códice hebreo hallado en la guenizá de El Cairo, se le nombra «Simeón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirac». Parece que la añadidura de Simeón debe considerarse una errata, puesto que su propio nieto lo llama Jesús. Si éste era hijo de Sirac, o nieto a través de Eleazar, importa menos. La expresión «hijo de Sirac» (en hebreo Ben Sirac) es el equivalente a nuestros apellidos. San Jerónimo llama-

(1) El nombre aparece ya en San Ciprinao, quien cita así nuestro libro en su *Testimoniorum libri tres adversus Judaeos,,* lib. 2, cap. 1; libro 3, cap. 1 y 35 (ML. 4, 725.759.785).

ba al libro «Sabiduría del hijo de Sirac» (2) y modernamente ha prevalecido la moda de titular nuestro libro simplemente Ben Sirac o el Sirácides.

Pocas noticias tenemos de la vida del autor. Su nieto dice de él: «Mi abuelo Jesús, habiéndose dado mucho a la lección de la Ley, de los Profetas y de los otros libros patrios, y habiendo adquirido en ellos gran competencia, se propuso escribir alguna cosa de instrucción y doctrina para quienes desearan aprenderla y siguiéndola aprovechar mucho más, llevando una vida ajustada a la Ley.»

Por lo que el mismo autor nos cuenta, sabemos que desde niño fue amante de la sabiduría (51, 18-29) (3), estudiante asiduo de los Libros Santos (39, 1-3), estimaba el oficio de escriba que fue sin duda su profesión (38, 25 - 39, 15), adquirió gran experiencia en sus numerosos viajes (34, 9-13; 51, 1-18) que acaso tuvo que hacer para desempeñar funciones oficiales (39, 4). A pesar de su evidente simpatía por la cultura helenística (costumbre de comer tendidos en divanes: 9, 9; 32, 2 en hebreo; elogio de la música en los banquetes: 32, 1-8; recomendación de los oficios del médico y del boticario: 38, 1-15, etc.), fue siempre admirador ferviente de la sabiduría de su pueblo (17, 14 s.; 36, 1-19; 37, 28; 44-50; 24, 8-16...). Parece que le tocó intervenir en asuntos públicos (38, 33). Se vio en situaciones difíciles, acaso víctima de calumnias (51, 5). La versión griega y la Vulgata latina en 50, 29 dicen que era jerosolimitano. Y, en efecto, la descripción que nos hace del Sumo Sacerdote Simón, hijo de Onías (50, 1-26) tiene todo el calor del testigo presencial acostumbrado a verle oficiar en las solemnes ceremonias del Templo.

### Fecha de composición.

El nieto del autor, en el prólogo a su versión, dice que vino a Egipto «en el año 38.º reinando Evergetes». Alguien ha entendido este año 38 como la edad del traductor, pero la mayoría opina que se trata del año 38 del reinado de Evergetes. Con esa significación se encuentran locuciones semejantes en las inscripciones y papiros de los siglos II y III antes de Cristo y aun en la misma Sagrada Es-

(2) San Jerónimo: *In Eccles.* 3, 16 (ML. 23, 1094).

(3) Seguimos, para las citas de este libro, la numeración de la Vulgata que, como es sabido, en muchos casos discrepa de la empleada por los LXX.

critura (1 Mac. 13, 42; 14, 27; Ag. 1, 1; 2, 1; Zac. 1, 1; 7, 1).
Ahora bien: en la lista de los reyes de Egipto figuran dos con el sobrenombre de Evergetes: Tolomeo III (247-222) y Tolomeo VII (170-117). No puede referirse al primero porque sólo reinó veinticinco años; sí, en cambio, a Tolomeo VII, que reinó cincuenta y tres. El año 38.º de su reinado es el 132 a. C., y después de esta fecha hubo de ser hecha la traducción de Ben Sirac. Para saber, pues, la fecha de su composición basta añadir unos cincuenta o sesenta años, equivalentes, más o menos, a las dos generaciones que van de nieto a abuelo. Este cálculo sitúa la obra de Ben Sirac entre los años 200 y 180 antes de Cristo.

Otro indicio aparece en el capítulo 50. El autor nos describe como testigo presencial la actuación sacerdotal del Pontífice Simón, hijo de Onías. Por Josefo sabemos que existieron dos Sumos Sacerdotes con el nombre de Simón e hijos de Onías: Simón I (305-291) y Simón II (218-198 antes de Cristo). El elogio de Simón en Eclo. 50, 1-26 se aviene mucho mejor a las noticias que tenemos de Simón II. En el tercer libro (apócrifo) de los Macabeos, cap. 2, leemos que «siendo Pontífice Simón II, Jerusalén fue liberada de manera prodigiosa del ímpetu de Tolomeo Filometor» (222-204); y en Eclo. 50, 4 que «protegió a su pueblo contra los ladrones y aseguró su ciudad contra los enemigos». «En su tiempo—nos dice Josefo hablando de Simón II (*Antiq.* XII, 3, 3)—Antíoco III el Grande (223-187) mandó restaurar a sus expensas el Templo»; y leemos en Eclo. 50, 1-3: «En su vida fue restaurada su casa y en sus días fue consolidado el Templo. En sus días fue edificado el muro y torres de refuerzo como en palacio real. En su época fue acabado el estanque, depósito semejante al mar por la cantidad de sus aguas.» Nos hallamos, pues, ante la misma fecha a que nos conducía el cómputo anterior.

El silencio sobre la destrucción del Templo llevada a cabo por Antíoco IV Epífanes el año 170 nos obliga a colocar la composición del libro antes de esa fecha. Pero la invectiva contra los opresores de Israel (35, 12-25) y la oración contra los enemigos y en favor de Jerusalén (36, 1-19) nos hacen sospechar que nos hallamos ya bajo la amenaza de este funesto tirano que comenzó a reinar el año 175.

La fecha más probable de la obra original de Ben Sirac sería, según estos datos, entre el 175 y el 170 antes de Cristo.

CONTENIDO.

Sin llegar a ser, como Proverbios, una antología de sentencias variadas procedentes de diversos autores, Eclesiástico es un conjunto desorganizado de temas relacionados con la vida moral. No hay en él una distribución lógica de materias. De ahí que los intérpretes propongan diversas divisiones (4).

Unos, como HÖPFL (5), lo dividen en cuatro partes:

I. El prólogo (cap. 1): origen y utilidad de la sabiduría.

II. Una parte teórico-práctica que forma el cuerpo del libro (caps. 2-43). Aquí se dan, sin disposición lógica, preceptos para el ejercicio de las virtudes en todas las circunstancias de la vida humana; de vez en cuando se insertan algunas oraciones o súplicas (23, 1-6; 34, 1-9, etc.); termina esta parte con un himno a la divina Sabiduría que se manifiesta en la Creación (42, 15-43, 37).

III. Una parte histórica formada por un himno a los Padres (44, 1-50, 26) en el que el autor canta la gloria de los personajes célebres del Antiguo Testamento, a los que alaba por su sabiduría.

IV. Un epílogo (50, 27-51, 38): conclusión del libro y una oración de Jesús, hijo de Sirac.

DUESBERG y AUVRAY (6) presentan una división algo distinta:

Prólogo del traductor.

Primera parte: Naturaleza de la sabiduría: 1, 1-16, 23.
Dios y la criatura: 16, 24-23, 27.
Sabiduría y Ley: 24, 1-33, 18.
Vida moral: 33, 19-36, 17.
Vida social: 36, 18-39, 11.
Dios y la creación: 39, 12-42, 14.

Segunda parte: La gloria de Dios.
En la naturaleza: 42, 15-43, 33.
En la historia: 44, 1-50, 29.

(4) El texto griego introduce frecuentes títulos o apartados (2, 1; 18, 30; 20, 27; 23, 7; 24, 1; 30, 1.14.16; 32, 1; 33, 25; 44, 1; 51, 1); pero no son divisiones racionales, porque a veces sólo afectan a lo que sigue inmediatamente. El texto hebreo sólo pone el título de «elogio de los Padres» a la sección bien determinada 44-50.

(5) H. HÖPFL: *Introductionis in sacros utriusque Testamenti libros compedium.* I (Roma, 1935, 4.ª ed.) 293.

(6) DUESBERG-AUVRAY: *Le livre de l'Ecclésiastique*, en *La Saint Bible de Jerusalen* (París, 1953) 12.

Apéndices: Himno de acción de gracias: 51, 1 - 12.
Poema sobre la búsqueda de la sabiduría: 51, 13-30.

Otra división, seguida por muchos, se funda en la forma externa poética del libro, en el que por diez veces se prorrumpe en alabanzas a Dios o a la Sabiduría. Así, el P. PRADO (7), siguiendo a Peters y Eberharter, lo divide en diez secciones y dos apéndices.

A. LEFÈBRE (8) toma como punto de referencia los poemas a la sabiduría o al Creador y los pequeños epílogos que recurren con frecuencia. Aquéllos le sugieren la división de secciones en el cuerpo primitivo del libro, y éstos le hacen pensar en sucesivos suplementos o añadiduras.

Así, pues, el libro base constaría de tres secciones, separadas y unidas al mismo tiempo mediante los himnos de 4, 12-22; 16, 26 - 18, 14; 24, 1-41. El epílogo puesto al final de la terecra sección (24, 42-47) indicaría que, en una primera fase, ahí se dio por terminado el libro. La añadidura del primer apéndice o suplemento hizo necesario el segundo epílogo (33, 16-19). A su vez, un segundo suplemento motivó el tercer epílogo (50, 29-31). Por último, a la oración de Ben Sirac (51, 1-17) sigue el epílogo final acróstico (51, 18-38).

LUGAR DEL ECLESIÁSTICO EN EL DESARROLLO DE LA LITERATURA SAPIENCIAL.

El propio Ben Sirac confiesa:

«Yo he llegado el último de todos,
como quien anda a la rebusca después de la vendimia.
Mas por la bendición de Yahvéh me aventajé a otros,
y llené, como los vendimiadores, mi lagar.
Ved que no trabajé para mí solo,
sino para todos los que buscan la sabiduría.»
(33, 16-18)

Ben Sirac es un representante de la tradición. Su obra será lo que Dubarle llama el inventario de una herencia sapiencial acumulada durante siglos en Israel. Está en la línea positiva de Proverbios. Pero marca un progreso.

(7) J. PRADO: *Praelectionum Biblicarum compendium*. II. *De doctrina seu de libris didacticis* (Madrid, 1951) 252-54.
(8) A. LEFÈBRE: en A. ROBERT - A. FEUILLET: *Introduction a la Bible* I (Tournai, Desdclée, 1957) 772-774.

En la forma difiere de Proverbios en que sus sentencias no son, por lo general, meros refranes aislados, sino que aparecen ampliamente—a veces ampulosamente—desarrolladas; abundan los arrebatos líricos que nos hacen pensar en los salmos de época tardía.

En el fondo, podríamos señalar tres características propias de Ben Sirac.

Es la primera *su religiosidad*. Esta aparece con mucha más frecuencia que en Proverbios. Toda su especulación sapiencial es puesta reflejamente en relación con Dios: la sabiduría consiste sencillamente en el cumplimiento de la Ley (1, 33; 15, 1-10; 19, 18-21; 24, 32-41; 32, 18-33, 3). Continuamente el espíritu de Ben Sirac levanta el vuelo para alabar la grandeza del Creador (16, 26-18, 14), su bondad y su justicia (15, 11-16, 15), su omnisciencia (16, 16-23), su providencia amorosa hacia los que le temen (2, 7-23; 34, 14-20), la bondad de las obras de sus manos (39, 16-41; 42, 15-43, 37). Con no menor frecuencia brotan de su pluma fervorosas oraciones (23, 1-6; 36, 1-19; 51, 1-17).

La segunda es su *apertura de espíritu*. Este «burgués de Jerusalén», como llama Duesberg a Ben Sirac, tiene su espíritu abierto a todas las cosas buenas de su tiempo. Convencido de la bondad de todas las creaturas y de la rectitud radical del hombre cuando salió de las manos de Dios para dominar la tierra, es natural que reciba con hacimiento de gracias todos los adelantos del progreso que contribuyen a la felicidad del hombre: gusta de los banquetes con moderación (31, 12-29); canta la virtud del «vino bebido a tiempo y con sobriedad» (31, 32-36); sabe deleitarse con la música (32, 5-8); agradece los buenos servicios de la medicina (38, 1-15); sabe estimar los oficios artesanos porque «sin ellos no podría edificarse la ciudad» (38, 26-36), aunque juzga superior la suerte del escriba (38, 37-39, 15); saborea los placeres de la buena amistad (6, 14-17; 9, 14-15; 22, 24-32; 37, 5 s.); ama la armonía familiar (7, 20-30) y en especial la compañía de la esposa discreta (26, 1-4.16-23). Ben Sirac señala el primer contacto de la sabiduría hebrea con la cultura helenística circundante. El encuentro se realiza con un enriquecimiento de formas para la vida del sabio israelita, pero sin abdicar en lo más mínimo de sus esencias hebreas. En ese mismo torneo, su casi contemporáneo Aristeas y más tarde Filón desvirtuarían con sus interpretaciones alegóricas la sabiduría de la

Ley para hacerla coincidir con la filosofía helénica. Ben Sirac parece prevenir este peligro cuando escribe:

«Lo que está sobre ti no lo busques,
y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures.
Atente a lo que está a tu alcance
y no te inquietes por lo que no puedes conocer...
A muchos extravió su temeridad,
y la presunción pervirtió su pensamiento.»
(3, 22 s. 26)

Para Ben Sirac:

«Mejor es con poca inteligencia temer a Dios
que con mucha traspasar la Ley.»
(19, 21)

«Grande es el sabio
pero nadie aventaja al que teme al Señor.»
(25, 13)

Con razón su nieto, llegado a Egipto, observó una «diferencia no pequeña en la doctrina. Y así juzgó necesario poner alguna diligencia y trabajo en traducir este libro.» La doctrina de su abuelo era ortodoxa y su libro podía poner sensatez en aquellos intentos descabellados. Sin cerrazón para admitir e incorporar lo bueno, sabía conservar lo mejor.

Por último, Ben Sirac—y en esto radica su originalidad—*incluye la historia de su pueblo en el campo de la reflexión sapiencial.* Tímidamente primero, en 16, 8-11, descubre la justicia de Dios en los castigos más célebres de la historia sagrada, y con mayor detenimiento en 44-50 canta la sabiduría que dirigió a los Patriarcas y demás personajes famosos de la historia de Israel.

Este aprovechamiento sapiencial de la historia será la base del Midráš haggádico que tanto auge ha de alcanzar en el período intertestamentario. Pero en Ben Sirac todavía no presenta las amplificaciones artificiosas que aparecerán, por ejemplo, en el libro de la Sabiduría. El «elogio de los Padres» se mantiene en la línea de los libros anteriores de la Biblia, de los que extracta—en forma lírica—la figura de los personajes. Hay en él alusiones o reminiscencias de todos los libros históricos y proféticos y, entre los sapienciales, de Proverbios, Salmos (47, 8), Cantar (47, 17), Job (49, 9 en hebreo). Sólo faltan alusiones a Ester y Daniel, y, naturalmente, a los deuterocanónicos.

Canonicidad del Eclesiástico.

Es uno de los siete deuterocanónicos del A. T.

Los judíos lo excluyeron de su canon en el sínodo de Yamnia (hacia el año 100 después de Cristo). De las cuatro condiciones fijadas allí como requisitos para la canonicidad (estar conforme con la Ley, haber sido escrito en lengua santa, en Palestina, y con anterioridad a Esdras) le faltaba la última. No obstante, fue tenido en sumo honor. El Talmud lo cita muchas veces con las mismas fórmulas que suele usar para los libros sagrados. Valga como ejemplo éste del Talmud babilónico en el tratado Babha Kamma: «Esta palabra está escrita en la Tôrah, replicada en los Nebî'îm y triplicada en los Ketûbîm. Está escrita en la Tôráh, porque escrito está... (Gén. 28, 9); replicada en los Nebî'îm, porque escrito está... (Jueces 11, 3); triplicada en los Ketûbîm, porque escrito está: toda ave se une a las de su especie, y el hombre a su semejante» (Eclo. 13, 20). En la liturgia sinagogal siguió usándose por mucho tiempo. Todavía en el siglo x existían copias con los signos de lectura reservados a la Biblia (9).

En el Nuevo Testamento nunca es citado expresamente. Pero abundan los lugares que aluden a él o recuerdan pasajes suyos. Así, por ejemplo, dice Jesús en Mt. 6, 14: «Porque si vosotros perdonáis a otros sus faltas, también os perdonará a vosotros vuestro Padre celestial. Pero si no perdonáis a los hombres las faltas suyas, tampoco vuestro Padre os perdonará vuestros pecados»; y en Eclo. 28, 2-5, leemos: «Perdona a tu prójimo la injuria, y tus pecados, a tus ruegos, te serán perdonados. ¿Guarda el hombre rencor contra el hombre e irá a pedir perdón al Señor? No tiene misericordia de sus semejantes ¿y va a suplicar por sus pecados? Siendo carne guarda rencor, ¿quién va a tener piedad de sus delitos?» De igual manera, la parábola de Jesús según San Lucas 12, 16-20 («Había un hombre rico cuyas tierras le dieron gran cosecha. Comenzó él a pensar dentro de sí diciendo: ¿Qué haré, pues no tengo donde encerrar mi cosecha? Y dijo: Ya sé lo que voy a hacer: demoleré mis graneros y los haré más grandes, y almacenaré en ellos todo mi grano y mis bienes, y diré a mi alma: Alma, tienes muchos bienes almacenados para muchos años: descansa, come, bebe, regálate. Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma y todo

(9) Cfr. C. Roth: *Ecclesiasticus in the Sinagogue service*, en «Journal of Biblical Literature» 71 (1952) 171-178.

lo que has acumulado, ¿para quién será?») recuerda este pasaje de Ben Sirac:

«Hay quien se enriquece a fuerza de afán y ahorro,
y con esto ya se cree recompensado.
Y se dice: Hallé el reposo,
ahora voy a comerme lo mío.
Pero no se sabe qué tiempo le queda,
y si morirá dejando a otros lo suyo.»

(Eclo. 11, 18-20)

Véanse otras reminiscencias en Sant. 1, 13 (Eclo. 15, 11-22); Sant. 1, 19 (Eclo. 5, 13), etc.

En la iglesia primitiva, que desde el principio usó como texto del Antiguo Testamento la versión griega de los LXX, el Eclesiástico fue recibido como escritura canónica. La *Didajé* cita al pie de la letra Eclo. 4, 36 en 4, 6; e introduce en 1, 6 el texto de Eclo 12, 1 con la fórmula usual para citar las Escrituras Sagradas. Clemente Alejandrino sólo en su *Pedagogo* lo cita 53 veces; es tal el uso que hace de él en sus obras que el testimonio de Clemente tiene para la crítica textual el valor de un manuscrito bíblico.

En el siglo IV Rufino, San Atanasio y San Jerónimo. influidos por la práctica judía sancionada en el sínodo de Yamnia, lo excluyeron del canon como a los demás deuterocanónicos del A. T. San Atanasio (10) distingue tres clases de libros: canónicos, de los que cuenta sólo 22 para el A. T.; no canónicos, pero que se pueden leer con gran aprovechamiento, entre los que coloca Eclo.; y apócrifos, que no deben ser leídos. A pesar de la autoridad e influjo de estos Santos Padres, la fe en la inspiración y canonicidad de nuestro libro se mantuvo firme en la Iglesia y fue sancionada en el Concilio Tridentino (11).

TEXTOS Y VERSIONES.

El uso exclusivo del texto griego del Eclesiástico por parte de la Iglesia y el paulatino desuso en que cayó entre los judíos hizo que prácticamente desapareciera el hebreo ori-

(10) Véase su famosa *Epist. Fest.* 39 (MG. 26, 1437).
(11) Decreto sobre el canon, sesión IV, de 8 de abril de 1546. Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS: *Documentos Bíblicos* (Madrid, B. A. C., 1955) número 49.

ginal de Ben Sirac. San Jerónimo confiesa haber tenido un ejemplar entre sus manos.

En 1896 aparecieron unos fragmentos de un texto hebreo del Eclesiástico que procedían de una Guenizá de una sinagoga de El Cairo. Dichos fragmentos, en número de cinco, datan aproximadamente de los siglos XI-XII de nuestra era y contienen las 2/3 partes del texto completo (12). Las frecuentes erratas de estos manuscritos—por algo estaban en el «pudridero» de la sinagoga—hicieron pensar a algunos que se trataba de una retraducción del griego. La hipótesis no prosperó, pero tampoco se puede asegurar que los fragmentos hallados representen con toda pureza el primitivo texto hebreo (13).

La versión *griega* en sus códices B S A presenta, frente al texto hebreo y demás versiones, una transposición de dos cuadernos: 33, 16b - 36, 10a siguen inmediatamente a 30, 24; mientras que 30, 25 - 33, 16a van después de 36, 10a. Varios códices minúsculos ofrecen numerosas adiciones (en total unos 150 versículos). De ahí que la numeración de versículos y captíulos frecuentemente no corresponda a la de la Vulgata.

La *siríaca* está hecha sobre el hebreo, pero refleja un texto distinto del de los fragmentos que poseemos y del que sirvió de base a la versión griega.

La *Vulgata*—que no tocó San Jerónimo—está hecha sobre el griego y es, en muchos casos, una mala paráfrasis.

### La cuestión del prólogo.

El Eclesiástico es el único libro de la Biblia que se presenta con un prólogo de autor distinto al de la obra.

Históricamente, resulta interesante. Por él descubrimos aproximadamente la época del autor. Nos dice con toda precisión la finalidad de los libros sapienciales: «Llevar una vida ajustada a la Ley.» Y es un testimonio de que ya en su tiempo

(12) He aquí los pasajes contenidos en los cinco manuscritos que se conservan:

| | |
|---|---|
| 3, 6 - 16, 26 = Ms. A. | 30, 11 - 33, 3 = Ms. B. |
| 18, 31 - 19, 2 = Ms. C. | 32, 16 - 34, 1 = Ms. E. |
| 20, 5.7.13. = Ms. C. | 35, 8 - 88, 27 = Ms. B. |
| 25, 8.13.17-24 = Ms. C. | 36, 24 - 38, 1 = Ms. D. |
| 26, 1-2 = Ms. C. | 39, 15 - 51, 30 = Ms. B. |

(13) Cfr. I. Levi: *The hebrew text of the Book of Ecclesiasticus*. Leyden, 1951.

estaba en uso la clásica división judía de los libros del Antiguo Testamento en «la Ley, los Profetas y los otros libros». Al mismo tiempo insinúa que hacia el año 130 a. C. la mayoría de ellos estaban ya traducidos al griego.

¿Qué pensar de la inspiración de este prólogo? La Iglesia no se ha definido sobre el particular. Como decía muy bien San Jerónimo, «una cosa es ser autor inspirado y otra traductor».

## CAPITULO IV

# EL LIBRO DE JOB

Entre los libros sapienciales que hemos llamado *de tesis* (Job, Eclesiastés y Sabiduría) generalmente ocupa el primer lugar el libro de Job (1). Consecuentes con nuestro método de seguir, dentro de cada grupo de libros, el orden del canon cristiano, lo estudiaremos en primer lugar.

### Estructura literaria.

La forma literaria de Job es única en los libros de la Biblia.

Entre un prólogo (1-2) y un epílogo (42, 7-17) en prosa, el cuerpo del libro (3, 1 - 42, 6) discurre en verso y en diálogo (sólo hay una pequeña interrupción en prosa que introduce las intervenciones del personaje Elihú: 32, 1-5).

El artificio es evidente.

En el prólogo, tras la presentación del protagonista—que no es israelita, sino idumeo, pero piadoso y justo—se suceden alternativamente cuatro escenas: dos en el cielo y dos en la

---

(1) Es curiosa la variedad de puestos que en los diversos códices de las distintas versiones ocupa nuestro libro. En la versión de los LXX y en la Vulgata suele ir el primero de todos los sapienciales, inmediatamente después de los libros históricos, quizá por su aparente carácter mixto histórico-poético; sin embargo, el códice Vaticano lo sitúa después de Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar; el Sinaítico pone incluso delante Sabiduría y Eclesiástico. Las modernas ediciones de la Biblia hebrea lo colocan después de Salmos y Proverbios, aunque el Talmud y muchos manuscritos hebreos le anteponen a este último. Es chocante la colocación en la versión siríaca, inmediatamente después del Pentateuco; tal vez esto suceda por influencia del Talmud (Baba Bathra, 15 a), que considera el libro de Job como obra de Moisés.

tierra. En las escenas del cielo, Satán, convencido de que Job es justo porque todo le sucede bien, pide y obtiene de Dios permiso para causarle males, primero en sus posesiones y luego en su propio cuerpo. Las escenas en la tierra describen las sucesivas pruebas y terminan con la actitud resignada de Job en ambos casos. Por último, tres amigos vienen de lejanas tierras «para condolerse y consolarle».

La parte poética y central del libro se abre con un largo monólogo de Job (cap. 3), al que siguen tres intervenciones de cada uno de sus tres amigos y otras tantas respuestas del protagonista (caps. 4-31). Todo va bien en esta matemática distribución alterna hasta el capítulo 26, donde Job inicia su respuesta a la tercera intervención de Bildad. Desde aquí hasta el final del cap. 31 se rompe la artificiosa simetría; falta la indicación expresa de la tercera intervención de Sofar y, en cambio, por tres veces (26, 1; 27, 1; 29, 1) se introducen otras tantas respuestas de Job; por otra parte, el capítulo 28 constituye un canto a la sabiduría que nada tiene que ver con lo que inmediatamente le antecede o le sigue. La mayoría de los críticos opinan que ha habido alteraciones en el texto y proponen, como sólidamente probable, que 24, 18-24 y 27, 14-23 deben ser considerados como la tercera intervención de Sofar, ya que dichos versículos puestos en boca de Job contradicen su postura. Sobre si el canto a la sabiduría deba considerarse perteneciente al libro primitivo o añadidura posterior, no están de acuerdo los críticos.

A continuación entra en escena un personaje inesperado, por nombre Elihú, que, tras una larga introducción (32, 6-22), pronuncia cuatro discursos (33, 1 - 37, 24). Por último, Yahvéh, desde un torbellino, se encara con el paciente y en dos largos parlamentos (38, 1 - 39, 32; 40, 1 - 41, 25) le muestra la sabiduría y grandeza de Dios en la creación, terminando por arrancar de Job la humilde confesión de su pequeñez y de su ignorancia para comprender los planes insondables de la Providencia divina (39, 33-35; 42, 1-6). Algunos críticos opinan que los discursos de Elihú pudieran ser una añadidura posterior. De hecho, rompen la continuidad entre el desafío de Job (31, 35-40) y la respuesta de Yahvéh (38, 1-2); en el epílogo no se hace referencia al extraño personaje.

En el epílogo, efectivamente, Yahvéh reprende a los tres compañeros de Job, les impone que ofrezcan un sacrificio y pide a Job que interceda por ellos (42, 7-9). A Job se le restituye su felicidad primera, duplicados sus bienes y el número de hijos Sólo sus hijas siguen siendo tres.

Es muy posible, como algunos creen, que el autor del libro se basara en una tradición popular que acaso comprendía, poco más o menos, el actual relato en prosa con algún breve diálogo entre Job y sus amigos, que él sustituyó por la actual composición poética. Quizá un autor posterior—o acaso él mismo—introdujo los discursos de Elihú para subrayar la enseñanza que en ellos se contiene, y que no quedaba bien en boca de Job ni de sus compañeros.

Tampoco es improbable que un mismo autor escribiera las dos partes—prosa y verso—. El procedimiento estaba en uso mucho tiempo antes. En prosa y verso se escribió hacia el año 2.000 en Egipto la famosa «Disputa sobre el suicidio» o «Diálogo de un desesperado con su propia alma», aunque también en este caso—y por las mismas o parecidas razones—haya quienes sospechen duplicidad de autor.

En cualquier hipótesis, la unidad doctrinal del libro de Job es evidente y armónica.

## ¿Historia o drama?

La cuestión de la historicidad de Job—que para los exegetas del siglo pasado parecía constituir el problema central del libro—es un asunto de muy secundaria importancia. El valor de esta obra extraordinaria radica más en la tesis que en el protagonista.

El artificio literario es evidente, tanto en la parte poética como—quizá más aún—en el relato en prosa. ¿Quién se atreverá a dar por histórico el diálogo entre Dios y Satán que nos refiere el prólogo? ¿Y quién no ve el artificio en las sucesivas descripciones que el mismo prólogo hace de las desgracias de Job?

Suele emplearse como argumento en favor de la historicidad el testimonio de otros libros de la Biblia que mencionan a Job. Así, por ejemplo, en Tobías 2, 12 se dice que «Dios permitió la prueba (la ceguera de Tobías) para dejar a la posteridad un ejemplo de su paciencia como en el caso de Job». Por dos veces en Ezequiel 14, 14-20 se hace mención de tres personajes célebres (Noé, Danel y Job) para indicar la firme resolución de Yahvéh, que, aunque éstos intercedieran, no retiraría su castigo. Y por último Santiago (5, 11), recomendando la paciencia, alude al ejemplo de Job: «Sabéis la paciencia de Job, y el fin que el Señor le otorgó».

Pero el valor de estos textos para obligarnos a admitir la historicidad estricta de Job es muy discutible.

Por de pronto, la cita de Tobías sólo se encuentra en la Vulgata, y en todo caso la problemática historicidad del libro de Tobías prejuzga el testimonio que de él se pudiera deducir en favor de la historicidad de Job. Si la vida novelada de Tobías puede ser ejemplar edificante, aunque Tobías no haya existido o por lo menos el relato no sea estrictamente histórico, lo mismo podría ocurrir con Job (2).

El texto de Ezequiel es, a todas luces, hiperbólico. Además, hoy es cosa admitida que el segundo personaje no es el profeta Daniel, sino un legendario sabio fenicio, Danel, que nos han descubierto los documentos hallados en Raš Samra (Ugarit). Job podía ser, en este contexto, otro personaje legendario.

El pasaje de Santiago es, evidentemente, parenético. Para recomendar la paciencia, el ejemplo del protagonista literario del libro de Job sería válido, aunque no fuera histórico. La lección está en la tesis, que siempre es verdadera: la recompensa de Dios a la paciencia.

Repitamos que el asunto tiene poca importancia. No se puede negar *a priori* la posible existencia histórica de nuestro héroe; pero sí, en cambio, podemos asegurar con certeza moral que el Job que se describe en el libro, tal como se le describe, no es histórico. Acaso existió un célebre justo paciente que luego se hizo legendario, y con estos contornos de leyenda sirvió de fondo y de inspiración a nuestro drama. Para la doctrina del libro nada importa el asunto de la historicidad de los protagonistas.

### Un tema y tres planteamientos.

El libro de Job aborda un problema tan antiguo como el hombre y tan extendido como la difusión de éste sobre la tierra. En la literatura universal Job es un personaje clásico. Es el hombre ante el dolor. Y ante el dolor, el hombre se ha formulado siempre tremendos interrogantes.

Caben tres planteamientos distintos del problema y los tres se vienen dando en la historia día a día.

*Filosóficamente*, desde un punto de vista teórico, la pregunta más acuciante se refiere a su origen: «¿De dónde pro-

(2) Según el Talmud (Baba Bathra, 15a), Rabí Reš Lakiš opinaba que «Job no existió ni fue creado, sino que es una parábola», dicho que más tarde se interpretó en el sentido de que «Job no fue creado sino para representar una parábola».

vienen el mal y el dolor en el orden físico y en el orden moral?»

*Prácticamente*—y sea cual fuere la respuesta a la pregunta teórica—el hombre se ha preguntado siempre: ¿Cuál debe ser nuestra actitud ante el mal y el dolor? ¿Se puede hacer algo por evitarlos? Y si no, ¿qué postura adoptar ante ellos?

Y por último, *religiosamente*, supuesta la fe en la existencia de un Dios personal bueno y justo, ¿cómo compaginar con esa bondad y justicia divinas la desigual y aparentemente injusta distribución del dolor y del mal en el mundo?

Tres planteamientos posibles. Tres panteameintos históricos.

Contemporáneamente—hacia mediados del siglo VI antes de Cristo—aparecen los tres, formulados en el Extremo y Medio Oriente con una profundidad inigualada hasta entonces por Zaratustra, en Persia; Buda, en la India, y el autor del libro de Job entre los judíos. El primero responde al problema teórico del origen; el segundo, al aspecto pragmático de la postura del hombre ante el dolor; y el tercero, a la antinomia teológica entre la bondad y la justicia de Dios y la distribución del dolor y del mal en el mundo.

Zaratustra no concibe cómo el Principio de todo—siendo, como tiene que ser, bueno—ha podido ser origen del mal en el mundo. Y concluye a la distinción, en el único Dios creador (Ahura Mazda), de un doble espíritu que sería respectiva y separadamente la doble causa del bien y del mal. Ha nacido el dualismo metafísico para explicar el dualismo físico y moral. No nos importa mucho saber si el propio Zaratustra afirmó la distinción personal de esos dos espíritus o si esto fue una lógica conclusión sacada por sus discípulos. Lo cierto es que el Mazdeismo distribuye las cosas creadas entre dos principios creadores, personales y eternos, Ahura Mazda y Anra Mainyu, cuya lucha perpetua caracterizará la Historia de la Humanidad hasta la definitiva victoria final del primero. La postura práctica del hombre—no podía Zaratustra desentenderse de ella—consiste, por la cuenta que le tiene, en ponerse de parte del Principio Bueno, que será el definitivo vencedor (3).

---

(3) La solución de Zaratustra al problema filosófico del origen del mal reaparece a lo largo de los siglos en los sistemas dualistas históricos, como el Maniqueismo de los primeros siglos de la Iglesia y los Cátaros de la Edad Media. Unos y otros, partiendo del dualismo metafísico, desembocaron en el dualismo físico y moral. Las cosas son

Aproximadamente en la misma época de Zaratustra, *Buda,* en la India, inicia un movimiento filosófico-moral, totalmente ateo y naturalista, sin consideración alguna religiosa ni esperanza de vida futura, cuya esencia es la actitud ante el mal.

No le preocupa el origen del mal, ni siente necesidad alguna de conciliarlo con la bondad y justicia de un dios que no aparece siquiera en del horizonte el pensamiento budista.

El príncipe Siddhârta Gotama, de la tribu de los Sakyas, descubre un día súbitamente la existencia de la vejez, la enfermedad y la muerte. Y decide marcharse al desierto, porque «quiere acabar con la vejez y la muerte». Ya es Sakyamuni (el solitario de la tribu de los Sakyas). Un día en el desierto adquiere la ciencia; se convierte en Buda (que quiere decir *iluminado*). La ciencia consiste en suprimir el deseo: «Bienaventurado el que carece de deseos en el mundo; bienaventurado el que ha logrado vencer todos los pecados; bienaventurado el que evita el dolor de los sentidos; bienaventurado el que no tiene sed de vivir.»

La doctrina brahmánica enredaba al hombre en una serie ininterrumpida de sucesivas reencarnaciones; la famosa rueda del Samsara. Buda atribuye la angustiosa e inevitable rueda a la sed de vivir, y descubre que matando esa sed el hombre puede conseguir perderse definitivamente en el Nirvana.

Repitamos, una vez más, que el budismo no es una religión, ni puede serlo, porque su concepción panteista del mundo excluye la existencia de un Dios personal con el cual el hombre hubiera de relacionarse. El budismo es un intento de suprimir el dolor y el mal mediante la muerte o aniquilación de todo deseo y concretamente del ansia de vivir. La clásica representación de Buda con las piernas cruzadas y sentado en actitud extática es la imagen perfecta del espíritu budista: supresión del dolor por la pérdida del yo en la infinitud vacía del Nirvana (4).

---

intrínsecamente buenas o intrínsecamente malas según procedan respectivamente del Principio Bueno o del Malo. En su vertiente cristiana—naturalmente, herética—el Antiguo Testamento procedería del Principio Malo y el Nuevo del Bueno. Con los Cátaros de la Edad Media, donde el dualismo metafísico no es tan acusado, por lo menos conscientemente, persiste la estimación peyorativa de las cosas que los maniqueos consideraban procedentes del Principio Malo. De ahí, por ejemplo, su aversión al matrimonio.

(4) La postura práctica ante el dolor, preconizada por Buda, es la misma que aparece—al menos por lo que se refiere al planteamiento—en la filosofía estoica. Los pensadores de la Stoa no se ocupan del

Por último, el libro de Job, cuyo autor y fecha de composición nos son desconocidos, pero que, según la mayoría de los exegetas, hubo de ser compuesto al final de la cautividad en los linderos del siglo VI con el V antes de Cristo, nos presenta el tercer planteamiento del problema del mal desde el ángulo religioso.

El pueblo judío no tuvo nunca metafísica ni ética puramente filosóficas. Se explicó siempre el mundo y fundamentó su moral en las normas reveladas de la Toráh. El *origen* del mal, que preocupó a Zaratustra, estaba para el judío suficientemente explicado en los primeros capítulos del Génesis. Creado el hombre en un estado de felicidad y justicia original y destinado a la inmortalidad, pecó por instigación del demonio y, en castigo del pecado, entraron en el mundo las calamidades y la muerte. Cierto que con esta explicación el problema del origen del mal moral no quedaba resuelto, sino trasladado del mundo de los humanos al mundo de los ángeles, que son igualmente creaturas del único Dios. Pero no parece que hayan tenido nunca excesiva curiosidad por intentar esta última explicación, contentos con la solución que tenían para el mundo de los hombres.

Tampoco les preocupó, lógicamente, el problema práctico de la *actitud humana ante el mal y el dolor* que había preocupado a Buda. Si el mal físico es querido por Dios como castigo del pecado, al hombre sólo le toca aceptar resignadamente la punición divina con su función pedagógica de suscitar el arrepentimiento y la vuelta a Dios. El mal moral, causa del mal físico, debe y puede ser evitado con el cumplimiento de la Ley.

En cambio, por su concepción eminentemente religiosa de la vida, preocupó al pueblo hebreo una vertiente del problema del mal y del dolor que había escapado a las preocupaciones de Zaratustra y de Buda y que constituye el tema, profundamente humano y universal, del libro de Job: la con-

---

origen del mal. Para ellos el único mal es el desorden moral. El mal físico proviene de la «ananqué» o necesidad absoluta y fatal que rige el Universo. Lo importante es la actitud del hombre ante el dolor. Esta se resume en la *indiferencia*, que ha hecho célebre su sistema y ha pasado al lenguaje vulgar como la definición del mismo. *Estoico* es sinónimo de indiferente, imperturbable.

La diferencia fundamental entre el Budismo y los estoicos—panteístas los dos—está en que la fuente del mal es para Buda el propio hombre con su deseo de vivir, mientras que para los estoicos es una necesidad inevitable del Cosmos. ¿Sería aventurado afirmar que el rigorismo kantiano, con su imperativo categórico como única norma necesaria de moralidad, es una mezcla curiosa de estos dos fatalismos?

ciliación del mal y del dolor—tal como histórica y experimentalmente aparece distribuido en el mundo—con la justicia y la santidad absolutas de Dios.

La experiencia no creaba ningún problema, desde este aspecto, a los pensadores de Persia o de la India. Si el dolor —como pensó Zaratustra—es efecto de la intervención en el mundo de un Principio Malo que puede medir sus fuerzas con el Principio Bueno, nada tiene de extraño que se cebe precisamente (o por lo menos, incluso) en los fieles servidores de Ahura Mazda. Si el dolor—como cree Buda—es consecuencia natural del insano deseo de vivir, y si no existe un Dios personal responsable de lo que ocurre en el mundo, no hay a quién echar la culpa de los males del hombre más que al propio hombre.

Pero si—según el pensamiento bíblico—el dolor entra en el mundo y se justifica su presencia en él como castigo impuesto por Dios al pecado del hombre, parece lógico esperar una perfecta ecuación entre culpa y dolor. Realmente, no siempre sucede así. Dos hechos de experiencia cotidiana ofrecen dificultad: el dolor y la muerte sobrevienen a todos los hombres, incluso a los niños inocentes que aún no han podido pecar; y entre los adultos es frecuente ver a los justos abrumados de miserias, mientras los malvados muchas veces abundan en toda clase de bienes. El primer fenómeno de experiencia no preocupa gran cosa al pueblo hebreo; su claro concepto de la solidaridad humana le hace considerar a la Humanidad entera complicada en la culpa de Adán y heredera de las funestas consecuencias de aquel pecado. Mayor escándalo ocasiona la aparente injusta distribución de bienes y males entre los hombres buenos y malos. Ya Jeremías se planteó la cuestión:

«Tú eres justo, oh Yahvéh,
por más que yo pretenda litigar contigo;
y sin embargo te quiero hacer una pregunta:
¿Por qué la vida de los impíos es próspera
y gozan de paz todos los desleales?
Tú los plantas y echan raíces,
crecen y llegan hasta dar fruto...»

(Jer. 12, 1-2)

Y el autor del Eclesiastés: «Todo lo que he visto durante mi vida es esto: hay el justo que va a la ruina con su justicia, y hay el malvado que resiste largamente en su malicia» (Ecles. 7, 15). «Hay otra vanidad sobre la tierra, y es que

existen justos a los cuales acaece lo que correspondería a las obras de los malvados, y hay malvados a los cuales acaece lo que correspondería a las obras de los justos» (8, 14). «Todo a todos sucede de la misma manera; una misma es la suerte que corre el justo y el impío, el bueno y el malo, el puro y el impuro, el que sacrifica y el que no ofrece sacrificios; como el hombre de bien, el malhechor; como el que jura. el que aborrece el juramento» (9, 2).

Pero este escádalo subió de punto, cuando, en los tiempos de la cautividad de Babilonia, los piadosos israelitas reflexionaron sobre el hecho de que su pueblo, el único adorador del verdadero Dios, se viera en la ruina, deshecho y cautivo, mientras sus dominadores, pueblos paganos idólatras, triunfaban aparatosamente.

Es entonces cuando el autor del libro de Job escribe su drama, en el que plantea desnudamente y con toda valentía el problema difícil de conciliar la bondad y justicia divinas con la desigual y aparentemente injusta distribución de bienes y de males en el mundo.

## El desarrollo del drama en cinco actos.

Hemos dicho más arriba que, a pesar de las hipótesis que suponen añadiduras en la obra actual y aun concedidas éstas, el pensamiento de nuestro libro es unitariamente armónico. Si logramos demostrarlo, habrán desaparecido en gran parte las dificultades contra su unidad literaria.

1. *El prólogo,* más que una introducción, es un avance del desenlace de la obra.

La ubicación del drama en un país extranjero apunta implícitamente la universalidad supranacional del problema que aborda. Ponderando la extraordinaria virtud del protagonista, que llega hasta el extremo de ofrecer sacrificios por si acaso sus hijos, en las celebraciones periódicas de sus respectivos cumpleaños, hubieran cometido alguna falta, nos está advirtiendo que va a plantear un caso límite: las mayores calamidades en un hombre santo. La insidiosa sospecha que pone en boca de Satán (¿quién sabe si el justo obra bien por el interés de que le sucedan bien a él las cosas?) pudiera insinuar el carácter de comprobación que en los planes de Dios tienen las desgracias del justo. Y la satisfacción del mismo Dios ante el buen resultado de la primera prueba nos da la pauta de otra posible finalidad del drama del

dolor humano: la gloria de Dios, que tiene servidores cuya fidelidad a toda prueba resplandece en la adversidad.

Pero todo esto no está dicho, ni puede estarlo, en el prólogo. Se hace preciso el desarrollo de la solución que se anuncia. Job terminará humillándose, como aquí, ante la voluntad omnipotente, sabia y justa, de Dios. Pero las cosas no son tan fáciles. Antes pasará por una crisis terrible que dará ocasión al poeta para formular una crítica acerba contra posturas ideológicamente fáciles, pero insostenibles. Veámoslo.

2. *El diálogo de Job con los tres amigos* se abre con un monólogo dramático en el que Job maldice el día en que nació (cap. 3). Primera piedra de escándalo para los críticos, que ponen en duda la unidad literaria del libro: el Job de este capítulo nada tiene que ver con el justo resignado del prólogo. La dificultad desaparece si se piensa que el prólogo es un resumen que anticipa la solución, y el monólogo inicia el desarrollo, partiendo de la angustia existencial del justo atribulado.

El acento desesperado de Job recuerda el grito desgarrador de Jeremías cuando clama:

«Maldito sea el día en que nací;
el día en que mi madre me parió no sea bendito.
Maldito el hombre que anunció a mi padre:
¡un niño! Tienes un hijo varón,
llenándole de gozo.
Sea ese hombre como las ciudades
que destruye Yahvéh sin compasión,
donde por las mañanas se oyen gritos
y al mediodía alaridos.
¿Por qué no me mató en el seno de mi madre
y hubiera sido mi madre mi sepulcro
y yo preñez eterna en sus entrañas?
¿Por qué salí del vientre de mi madre
para no ver más que trabajo y dolor
y acabar mis días en la afrenta?»

(Jer. 20, 14-18)

La misma invocación a la muerte como única liberación recurre en el antiquísimo poema egipcio que se conoce con el nombre de «Disputa sobre el suicidio» o «Diálogo de un desesperado con su propia alma», del que hablaremos más adelante.

Una vez preparado el clima del drama con la descripción de la desesperada actitud del protagonista, sigue la

parte central del libro, constituida por el largo diálogo entre Job y sus tres amigos (caps. 4-31).

Inesperadamente, los tres personajes, como sorprendidos y hasta ofendidos por la actitud casi blasfema de Job, en lugar de consolarle adpotan una postura severa de reprensión. La intención es buena. Los tres hablan animados por una fe inconmovible en la bondad y justicia de Dios. Pero la explicación que ofrecen de los males de Job y los consejos que le dan, arrancan de un supuesto falso.

En la dialéctica del autor, estos tres personajes representan la creencia vulgar que tiende a establecer perfecta ecuación entre la inocencia o culpabilidad del individuo y los bienes o males que le suceden. Esta creencia vulgar, universalmente extendida entre los hombres de todos los tiempos y culturas por responder al sentimiento innato de justicia que anida en la conciencia de la humanidad, había llegado a ser en el pueblo hebreo una herencia sapiencial de reflexiones seculares. Los sabios israelitas, meditando sobre la Ley de Moisés, habían llegado a deducir de ella esta especie de conclusión teológica. En efecto, el Pentateuco, y más concretamente el Deuteronomio, ponía frecuentemente en relación fidelidad y prosperidad por un lado, infidelidad y desgracias por otro (5). Recuérdese, por ejemplo, la escena de renovación de la Alianza en Siquem con la lista de maldiciones y bendiciones (Dt. 27, 11-28, 69). En realidad, no se trata de una ley universal, sino de la especial economía de Dios para con el pueblo de la Alianza. Así lo entendió la literatura deuteronómica (Josué, Jueces, Samuel y Reyes) al esquematizar la historia toda del pueblo hebreo, desde la muerte de Moisés hasta el destierro, en torno al doble binomio: fidelidad-bienestar, infidelidad-desgracias. La conclusión, sacada de la revelación mosaica, era en este terreno y en líneas generales perfectamente legítima. Pero cuando se quiso descender del pueblo al individuo, o aplicar al conjunto de los pueblos lo que Dios había establecido con Israel como norma en las relaciones derivadas del Pacto del Sinaí, la conclusión ya no era tan válida. Dios no se había comprometido a observar esa conducta uniforme con todos y cada uno.

Los amigos de Job repiten machaconamente esa errónea creencia vulgar. Si Job padece tantas calamidades, será porque ha pecado. Lo mejor que puede hacer es arrepentirse.

(5) Cfr. Lev. 26, 3-45; Dt. 4, 25-31; 28, 1-68; 29, 9-30, 10.

La coincidencia es aplastante, aunque el punto de vista de cada uno de los amigos en la primera rueda de intervenciones es distinto. Elifaz apoya la tesis en una revelación (4, 12-21). Bildad aporta la prueba que llamaríamos de tradición, recordándole que los antiguos siempre habían hablado de la prosperidad de los justos y de la desgracia de los malvados. Sofar apela a la omnisciencia divina, que aun los pecados más ocultos conoce y castiga; sería el argumento de razón.

Job no se deja convencer. A la vista está que, siendo él inocente, vive abrumado por el dolor; o que, en todo caso, no hay proporción entre sus faltas y el castigo. Todo el mundo ve, en cambio, cómo triunfan los malvados.

Sus amigos vuelven a la carga por dos veces más cada uno. La pesada insistencia de los tres oradores, sin aportar ni un rayo de luz nueva a lo largo de sus prolijas repeticiones, parece reflejamente intentada por el autor para subrayar la inconsistencia de su tesis. En la respuesta a esta segunda y tercera serie de discursos, Job, que había empezado reconociéndose culpable en algo, termina reafirmando su inocencia (6). El drama del justo paciente consiste en que, aparte de sus tremendos dolores, se ve escarnecido de los hombres, que están seguros de su culpabilidad, y abandonado de Dios, cuya presencia no siente y cuya intervención en su favor echa de menos.

El diálogo termina. La crítica a la creencia vulgar, mayoritaria y simplista, ha sido certera y contundente. Uno de los pilares más sólidos de la argumentación de Job es que, de ser cierta la postura de sus adversarios, comprometería la omnisciencia y consiguientemente la misma justicia divina. Job se atreve a sacar las consecuencias: en su caso, él sería víctima de un error judicial por parte de Dios o de un abuso de poder:

«No es El un hombre como soy yo;
no puedo decirle: vamos los dos a juicio.
No hay entre nosotros árbitro
que entre los dos pueda interponerse.»
(9, 32-33)

«Oh, si hubiera árbitro entre Dios y el hombre
como lo hay entre el hombre y su prójimo!»
(16, 21)

(6) «Lejos de mí daros la razón; mientras yo viva, no dejaré que me arranquen la inocencia. Mantendré con firmeza mi justicia y no la negaré; no me arguye mi conciencia por uno solo de mis días« (27, 5-6).

Pero a esto le ha llevado la polémica con sus interlocutores. El está seguro de que no es así. Porque la justicia de Dios no es como se la imaginan sus amigos:

«¡Oh, si supiese cómo hablarle,
cómo llegar hasta su mismo trono!...
¿Contendería conmigo alegando su gran poder?
Seguro que no. Me atendería.
Así el justo podría disputar con El,
y mi juez para siempre me absolvería.»
(23, 3.6-7)

La tesis resulta insostenible y está en contradicción con la experiencia. No es cierto que en la vida se dé la correspondencia exacta, que sus amigos defienden, entre pecado y desgracia, fidelidad y bienestar. Por de pronto él es justo y se ve abrumado de dolores y miserias. En 31, 5-40 rechaza uno por uno el capítulo de crímenes que le imputaba Elifaz en 22, 5-9. Más aún: en 29, 12-17 y en 30, 24-25 canta sus propias virtudes que le animaban a esperar un trato distinto por parte de Dios. Pero es que, además, la pretendida correspondencia se rompe en el caso de los malvados; ¿por qué no había de romperse en el de los buenos? No le digan que Dios castiga a los impíos como afirmaba Sofar (20, 4-29), porque ahí están floreciendo a los ojos de todos (21, 7-18). Ni le digan que su dicha no dura, porque él los ha visto ser acompañados con honra hasta el sepulcro:

«Es llevado con acompañamiento al sepulcro
y es honrado en su túmulo;
le son leves los terrones del valle,
arrastra a los hombres tras sí,
y van delante de él gente sin número.»
(21, 32-33)

Y no le digan que sus hijos lo pagarán:

«¿Que Dios reserva el castigo para sus hijos?...
Déle a él mismo su merecido, que lo sienta él,
que vean sus propios ojos su ruina
y beba el furor del Omnipotente.
¿Qué le importa a él de su casa para después de él
cuando fuere cortado el número de sus días?»
(21, 19-21)

«Tengan honores sus hijos, él no lo sabe;
sean despreciados, él no tiene noticia.»
(14, 21)

Se comprende que Job, convencido como está de su razón, repita hasta la saciedad su convencimiento de que los argumentos de sus amigos son fútiles e inconsistentes:

«Vosotros sois fabricantes de inútiles remedios,
sois médicos que nada curáis.»
(13, 4)

«¿Queréis, para justificar a Dios, usar de falsedad,
defenderle con mentiras?»
(13, 7)

«Vuestros apogtemas son verdades de polvo,
vuestras defensas son defensas de barro.»
(13, 12)

«¿A qué, pues, me dais tan vanos consuelos,
si en vuestras respuestas no hay más que falacia?»
(21, 34)

3. *Los discursos de Elihú,* que para algunos críticos serían un añadido posterior hecho por un piadoso escriba escandalizado por la crudeza de las intervenciones de Job, están perfectamente en la línea del pensamiento del autor del libro.

Triple es, a nuestro parecer, la finalidad que literariamente se asigna a este extraño personaje: resumir la enseñanza del diálogo anterior, añadir un factor nuevo en la explicación de las penalidades del justo y preparar la intervención de Yahvéh.

El primer objetivo aparece ya claro en la breve introducción que en prosa presenta al personaje (7). «Se encendió en cólera contra Job, porque se declaraba más justo que Dios. También contra los tres amigos ardió su cólera, porque no tenían qué responder a Job y a pesar de eso le condenaban» (32, 2-3). Ni el uno ni los otros tienen razón del todo. Job hace mal en considerarse completamente inocente y en contender con Dios. Sus amigos hacen mal en aferrarse a una tesis, y, sobre todo, a unos argumentos en favor de ella, cuya inconsistencia ha demostrado el diálogo anterior. Es probable que este juicio corresponda a la mente del autor. Tiene conciencia de ir contra la corriente de la mayoría, que pretende apoyarse en la tradición. Por ello presenta a Elihú como un personaje joven que, sin embargo,

(7) Sea lo que fuere de su pertenencia al libro original, es evidente que resume bien la intervención de Elihú.

se cree con derecho a intervenir porque los ancianos se han quedado sin palabra y no saben qué responder.

La crítica de Elihú es constructiva. No se trata solamente de echar por tierra la creencia vulgar. Prueba de ello que sus cuatro discursos, más que contra los amigos, van contra Job. Lo que se pretende es justificar la providencia de Dios en este caso con argumentos más sólidos que los presentados hasta ahora por los tres amigos. Y esta es la segunda finalidad de la intervención de Elihú. El dolor del justo no es siempre punitivo de un pecado anterior; puede ser, en ocasiones, simplemente medicinal, previniendo el peligro del orgullo (33, 17). Aun los buenos están expuestos a posibles caídas. Dios

«no aparta sus ojos de los justos,
y al fin los sienta en trono con los reyes
y son exaltados.
Encadenados, oprimidos en los lazos de la miseria,
El les hará reconocer sus obras,
sus pecados, porque se ensoberbecieron.
Abre sus oídos a la corrección
y los exhorta a que se aparten del mal.
Si le oyen, si se le someten,
terminarán felizmente sus días
y sus años transcurrirán en la dicha».
(36, 7-11)

En el fondo, como puede apreciarse por estas últimas afirmaciones, Elihú—léase, el autor del libro—no hace más que sacar de las Escrituras anteriores un argumento que los amigos de Job no habían sabido aprovechar (8). Pero, imbuido como está de las ideas tradicionales, apenas logra salirse de ellas Estamos en la misma línea del epílogo, como veremos en seguida. Nada obliga, por este capítulo, a admitir manipulaciones de un segundo autor.

Por último, Elihú prepara lógica y sicológicamente la intervención siguiente de Yahvéh. Dios no podía dignamente descender a un diálogo con Job para justificar su conducta y aquietar la mente alborotada de éste. Elihú sirve de intermediario, aduciendo razones que convencen en parte a Job y que en parte le disponen a aceptar los misterios insondables de la Divina Providencia. De hecho Job escucha sin replicar las cuatro arengas de Elihú. Y sobreviene

4. *La teofanía de Yahvéh.* De improviso, y en medio de

(8) Prov. 3, 11-12; Dt. 8, 3-5.

un torbellino, aparece Yahvéh. No dialoga; irrumpe con un doble monólogo avasallador. No da razones; afirma dogmático. Más aún: ni siquiera afirma; se limita a formular una cascada de preguntas a las que Job no puede responder. Se presiente y se espera la solución del enigma, pero ésta no llega. En un primer parlamento, Yahvéh hace un amplio y detallado recuento de las obras de la creación, en las que resplandece la grandeza de su poder y de su sabiduría, a fin de que Job entienda que sus juicios son inescrutables para el hombre.

> «Y Job respondió a Yahvéh diciendo:
> ¡Cuán pequeño soy! ¿Qué voy a responder?
> Pondré mano a mi boca.
> Una vez hablé, no hablaré más.
> Dos veces, no añadiré palabra.»
> (39, 33-35; en hebreo 40, 3-5)

El segundo discurso de Yahvéh describe la grandeza terrorífica de dos creaturas suyas: los monstruos Behemot (hipopótamo) y Leviatán (cocodrilo). Job se rinde anonadado:

> «Sé que lo puedes todo
> y que no hay nada que te cohiba.
> Cierto que proferí lo que no sabía,
> cosas difíciles para mí, que no entendía.
> Sólo de oidas te conocía;
> mas ahora te han visto mis ojos.
> Por todo me retracto y hago penitencia
> entre el polvo y la ceniza.»
> (42, 2-6)

La solución es una solución de fe. Pero mucho más razonable que las pretendidas explicaciones de la razón humana. Hay un acto de fe en el arranque: aceptación de la infinita bondad y justicia de Dios.

Esta fe choca con la experiencia diaria, ante la cual frecuentemente los justos aparecen oprimidos y los malvados triunfantes. La razón humana pretende buscar una explicación. Cree encontrarla en la ecuación fidelidad-bienestar, pecado-desgracia; y alambica sutilmente para convencerse de la existencia de pecados ocultos en el justo y del castigo final de los malvados en ellos o en sus hijos. La solución es, a todas luces, insuficiente y con el libro de Job quedará desautorizada para siempre. La inteligencia del hombre, sin embargo, no se resigna. Sigue buscando explicaciones al mis-

terio. Barrunta posibles intenciones en los planes de Dios: acaso probar al justo y demostrar ante el mundo que no le sirve por interés (prólogo); tal vez precaverle contra el pecado de orgullo (propósito medicinal preventivo en los discursos de Elihú). Pero la luz no es completa. Y sobre todo, queda sin explicar la prosperidad de los malos. El único posible avance de la razón humana consiste en refugiarse nuevamente en la fe. Los planes de Dios son misteriosos. La creación misma está llena de misterios. Querer medir a Dios con nuestra pobre medida humana es achicarle. Y Dios es grande. Si comenzamos por admitir con la fe la bondad y la justicia de Dios, hay que llegar hasta el fin: seguir admitiéndolas aunque no entendamos su manera de proceder. El autor de nuestro libro, sin una revelación clara todavía sobre la retribución individual en el más allá, se queda ahí.

La grandeza inconmensurable del libro de Job, que hace de él un poema existencial valedero para todos los tiempos y uno de los exponentes más sublimes del espíritu religioso en la historia de la Humanidad, está en esa profesión de fe—humilde, amorosa y confiada—en la bondad y justicia de un Dios cuyos designios no entendemos, ni podemos entender.

5. *El epílogo en prosa.* Extrañamente, Yahvéh, que acaba de condenar y confundir la osadía de Job, termina restituyéndole su felicidad primera. Manifiesta su disconformidad con los tres amigos del justo paciente, imponiéndoles como penitencia la ofrenda de siete toros y siete carneros para que Job ruegue por ellos. Este recobra la salud y recibe de nuevo, duplicados, los bienes que antes poseía. El pecado de Job, que pretendía pedir explicaciones a Dios, era—a lo que parece—menor que el de sus amigos, empeñados en haberlas encontrado.

Pero este final rosa del epílogo ¿no resulta contradictorio con el resto del libro? Si los amigos de Job son condenados, ¿no parece aprobada su tesis en el hecho de que Job, arrepentido, recobre su bienestar?

Conviene recordar las palabras de Elihú, cuando señala al sufrimiento de los justos una finalidad medicinal preventiva:

«Si le oyen, si se le someten,
terminarán felizmente sus días
y sus años transcurrirán en la dicha.»
(36, 11)

Lo que condena el libro es la correspondencia exacta entre virtud y bienestar, pecado y desgracia. Pero la justicia y retribución providencial de Dios quedan en pie. Y sobrenadan por encima de los despojos que en la superficie de las aguas ha dejado el naufragio de la creencia vulgar. El caso del justo paciente siempre será una excepción. La regla es que el que sirve de veras a Dios no quedará sin recompensa.

### Antecedentes literarios del libro de Job.

El tema del justo que sufre y de los malvados que triunfan, puesto más o menos en relación con la justicia de Dios, es muy antiguo en el mundo. Lo encontramos en las primitivas literaturas de Egipto y Mesopotamia, es obsesionante en los autores griegos contemporáneos del libro de Job y aparece en la Biblia antes y después de éste (9).

En Egipto, ya desde el Medio Imperio, abundan las lamentaciones angustiosas ante la miseria de los desgraciados. Pero la creencia en la retribución personal más allá de la muerte amortigua la preocupación por conciliar la suerte desigual de los hombres en esta vida con la justicia y la bondad de los dioses.

Se ha pretendido ver un antecedente literario de Job en el poema titulado *Diálogo de un desesperado con su propia alma,* compuesto entre los años 2000 y 1800 antes de Cristo. En el estado actual, la obra presenta tres intervenciones de cada uno de los dos personajes; pero el primer discurso del desesperado es contestación a unas palabras anteriores de su alma que no se conservan. Los dos primeros parlamentos de ambos interlocutores y las palabras finales del alma están en prosa, mientras que la tercera intervención del desesperado es una larga composición en verso. El drama consiste en que el hombre, hastiado de las miserias de esta vida, suspira por la muerte, que será su liberación; pero el alma, que parece representar la parte racional del mismo hombre, se lo desaconseja. Hay autores que piensan en un doble autor para la parte prosástica y para la poética:

(9) Los tres aspectos son estudiados, con abundancia de textos, en la obra de Jean Steinmann: *Le livre de Job* (Lectio Divina, 16) (París, Les Editions du Cerf, 1955), pp. 25-74. Para el análisis y comentario de los textos babilónicos, véase Olegario García de la Fuente, O. S. A.: *Los dioses y el pecado en Babilonia* (Biblioteca «La Ciudad de Dios», 6) (El Escorial, 1961), pp. 141-183.

el primero sería un escéptico, y el segundo vería en la muerte una liberación a la luz de las creencias ortodoxas.

En cuanto al fondo, el parecido con Job sólo se encuentra en la descripción genérica de los males de este mundo y en la invocación de la muerte (10). En cuanto a la forma, no deja de sorprender la mezcla de prosa y verso y el empleo del diálogo como procedimiento literario. Pero el problema de Job es ajeno al mundo egipcio. Los creyentes lo tienen resuelto con la vida de ultratumba. Y los escépticos no se lo plantean.

Por el contrario, en el mundo asiro-babilónico—cuya idea de la retribución en el más allá es tan oscura como entre los hebreos—el planteamiento y los intentos de solución al problema del mal y del dolor están en la misma línea teológica del pensamiento semita, que, como vimos, caracterizaba al libro de Job frente a la problemática, filosófica de Zaratustra y pragmática de Buda: si los dioses son justos, ¿cómo se explica la desigual distribución de bienes y males en este mundo, que generalmente no guardan proporción con la piedad e impiedad de los hombres que los disfrutan o padecen?

Para los sabios babilónicos—como para los hebreos—la causa del mal físico es el pecado moral. La universalidad de éste y la conciencia de una culpa involuntaria que existe en todos los hombres, explican suficientemente *en teoría* las tribulaciones *corrientes* que a menudo padecen los hombres buenos. Pero la experiencia cotidiana de hombres pia-

---

(10) El pasaje es de gran belleza literaria:

*«La muerte está hoy delante de mí,*
*como la salud para el inválido,*
*como salir de casa después de una enfermedad.*
*La muerte está hoy delante de mí,*
*como el perfume de la mirra,*
*como el que un día de viento está debajo de una vela.*
*La muerte está hoy delante de mí,*
*como el aroma de el loto,*
*como sentarse al borde de la embriaguez.*
*La muerte está hoy delante de mí,*
*como el final de la lluvia,*
*como la vuelta a casa después de una campaña en ultramar.*
*La muerte está hoy delante de mí,*
*como cuando se abre el cielo,*
*como cuando el hombre descubre lo que ignoraba.*
*La muerte está hoy delante de mí,*
*como el que anhela volver a su propia casa*
*después de haber vivido cautivo largos años.»*

dosos atormentados excesivamente con toda clase de males, mientras los impíos con frecuencia prosperan abiertamente, planteaba en el terreno *existencial* y de una manera trágica la crisis de la creencia simplista que mantenía la ecuación perfecta entre justicia y felicidad, de una parte, y entre pecado y desgracias, por otra.

Cuatro poemas babilónicos suelen aducirse como paralelos—más o menos próximos—del libro de Job.

El más antiguo es el llamado *Monólogo del justo paciente,* conocido también por las palabras con que empieza: «LUDLUL BEL NEMEQUI» ( = quiero alabar al Señor de la Sabiduría), que se encontró en las excavaciones de Nínive, pero cuya composición se remonta probablemente al siglo XX antes de Cristo. Suhsi-Mešri-Nergal, probablemente rey de la dinastía de Akkad, es un justo que ha venerado siempre a los dioses y no tiene conciencia de haber pecado. Atacado de horrible enfermedad, y visitado, como Job, por unos amigos que pronto le abandonan, se siente tratado como un impío y se pregunta por qué sufre el justo:

«Como aquel que no ha ofrecido la libación a su dios,
y en el banquete (sagrado) no ha invocado a la diosa,
no ha inclinado su rostro, ni ha conocido reverencia,
en cuya boca han cesado las oraciones y súplicas,
así parecía yo» (11).

Pero el autor de nuestro Monólogo desiste muy pronto del afán de saber:

«¿Quién conoce el consejo de los dioses
que están en el cielo?
El plan del dios es un piélago profundo
¿quién puede comprenderlo?

(11) Semejante pregunta se hace Assurbanipal:

*«¿Por qué la enfermedad, el dolor de corazón,*
*la miseria y la destrucción,*
*están pegadas a mí?*
*¿Hasta cuándo, oh Dios, me tratarás así?*
*Como el que no teme al dios ni a la diosa,*
*así soy tratado yo.»*

Y en una plegaria de lamentación a la diosa Ištar, el orante dice:

*«¿Qué he hecho yo, oh mi dios y mi diosa?*
*Como uno que no teme a dios y a la diosa,*
*así soy tratado yo;*
*puesto que se me ha dado enfermedad,*
*dolor de cabeza, pérdida y destrucción.»*

¿Cómo los pobres humanos conocerán
cuál es la vida del dios?»

El planteamiento parte, como se ve, de la tesis tradicional que establece la ecuación entre culpa y dolor. Y por eso la solución práctica es el reconocimiento de sus culpas por parte del presunto «justo», y la invocación a Marduk que, compadecido y aplacado, le libra de la enfermedad:

«El puso rápidamente fin a mi enfermedad;
rota está (la tableta de mis pecados).
Después que el corazón de mi Señor ha encontrado re-
[poso,
el espíritu de Marduk, el misericordioso, se calmó...
El hizo que el viento se llevara mis pecados.»

El monólogo es, pues, una apología de la tesis tradicional contra los ataques de los incrédulos.

Una simple variante del monólogo es el poema publicado por Kramer y que se conoce con el nombre de «Job sumérico». Se contiene en una tablilla del año 1700 a. C. aproximadamente. Para probar la conveniencia del culto a los dioses se presenta el caso de un hombre piadoso y atribulado que derrama su corazón ante el dios y tras la confesión de sus culpas recobra la salud. Para el autor del poema no hay sufrimiento humano inmerecido, porque—son sus palabras—«nunca le ha nacido a una madre un hijo sin pecado; un hombre sin pecado no ha existido desde muy antiguo».

En la misma línea se encuentra una tercera versión del poema del «Justo paciente» publicado por Neugayrol de una tablilla conservada en el Louvre. Las desgracias del justo aparecen aquí en labios de un amigo suyo que intercede por él ante el dios—como el mismo paciente lo hacía en el Monólogo acádico—y obtiene su curación. Dentro del pensamiento común a la tesis tradicional, este tercer poema recalca por igual la gratuidad de la felicidad inicial y del castigo o tribulación subsiguiente. Acaso se alude ya a la función purificadora y unitiva del dolor al insinuar el peligro de que el hombre feliz se olvide de Dios:

«Pero en el futuro, no olvidarás a tu dios,
a tu creador, cuando hayas recobrado la salud.»

Capítulo aparte merece el cuarto poema titulado *Diálogo acróstico sobre la miseria de la vida humana* y que debió ser compuesto hacia el año 2000 antes de Cristo. En él discuten un pobre atribulado que duda de la justicia de los

dioses, y un piadoso creyente que predica la confianza en las divinidades y la resignación ante el dolor. Lo nuevo en este poema es el acento que pone sobre la felicidad de los malvados, en cuyo contraste con las desgracias de los buenos ve el paciente una prueba más de la injusticia de los dioses:

«Escucha, amigo; oye mi parecer:
Se exalta la palabra del noble experto en el homicidio,
se abate al humilde que no cometió violencia alguna;
se justifica el malvado cuya iniquidad es grave,
se desprecia al justo que atiende los consejos del dios;
se cubre de metal precioso la mano del bandido,
se roba la comida de la despensa al desvalido;
se anima al todopoderoso cuya comitiva es perversa,
se arruina al débil, se abate al desvalido.
Y a mí, que estoy desamparado,
el advenedizo me persigue.»

El interlocutor no sabe qué responder y se refugia en los inescrutables designios del dios. Pero sigue aferrado a la tesis tradicional, como en los tres poemas anteriores: la prosperidad de los malos acabará pronto; la desgracia de los justos se explica por sus pecados ocultos e involuntarios

Si un día fue moda afirmar la dependencia literaria de Job respecto a estos poemas egipcios o mesopotámicos, hoy sólo se admite comunidad de tema entre ellos o, a lo más, cierta coincidencia en procedimientos literarios. Y nadie piensa en intercambio con los autores griegos que, si eran más próximos en el tiempo al autor de nuestro libro, por geografía y por lengua estaban mucho más lejos de él.

La fuente de inspiración más cercana y los modelos literarios parciales que sin duda tuvo en cuenta el autor de nuestro libro, hay que buscarlos en casa: en los libros anteriores de la Biblia.

Para STEINMAN (12) la figura bucólica del Patriarca Job reflejaría la de Booz en el libro de Ruth; las escenas de Dios con los ángeles en el cielo se inspirarían en la visión de Miqueas de Yimla en 3 Re. 22, 19-23 (13); los himnos a Dios

(12) *Ob. cit.*, págs. 55-74.

(13) Cuando Ajab, rey de Israel, y Josafat, rey de Judá, se disponían a atacar Ramot Galad que estaba dominada por Siria, los falsos profetas les animaban a ello. Consultado Miqueas de Yimla se ve obligado a contradecir sus propósitos y añade: «Oye, pues, la palabra de Yahvéh. He visto a Yahvéh sentado sobre su trono y rodeado de todo el ejército de los cielos, que estaba a su derecha y a su izquierda. Y Yahvéh decía: ¿Quién inducirá a Ajab para que suba a Ramot Galad y perezca allí? Unos respondieron de un modo; otros, de otro; pero vino un espíritu a

Creador, en salmos como el 104; las lamentaciones de Job, en salmos como el 88; la figura del justo paciente—«mutantis mutandis»—en la vida de Jeremías y en los poemas del Siervo de Yahvéh.

Más arriba dejamos consignados ciertos pasajes de Jeremías y del Eclesiastés donde con toda claridad se plantea el mismo problema que acuciaba al autor de Job. En el Salterio abundan los cantos a la felicidad de los justos y a la providencia de Dios sobre ellos, al mismo tiempo que se ponderan los castigos del Señor a los impíos y la vanidad de su aparente dicha. Especial relación con el tema del libro de Job guardan los Salmos 37, 49 y 73.

## El tema del mal y del dolor desde Job a Cristo

El problema teológico, que en Job quedaba sin resolver positivamente, adquiere una luz extraordinaria en los libros tardíos del Antiguo Testamento que, como Daniel y Sabiduría, afirman expresamente la retribución individual en la otra vida. Si en este mundo la justicia divina no resplandece, la fe nos asegura que más allá de la muerte se restablecerá el orden. Sigue siendo una solución de fe, como el reconocimiento humilde de la grandeza y sabiduría de Dios en Job; pero es ya una solución que aquieta y explica.

Los poemas del «Siervo de Yahvéh» en el Libro de la Consolación del Deutero Isaías, que, si es anterior al de Job, parece ser desconocido por el autor de éste, abren perspectivas nuevas e insospechadas al iniciar el tema del sufrimiento vicario y redentor: Dios acepta los dolores del Justo en satisfacción de los pecados de otro.

Pero la plena luz sobre el problema del mal y del dolor estaba reservada a la revelación del Nuevo Testamento.

Ya vimos cómo la idea revelada de que el mal físico había entrado en el mundo como castigo del pecado o mal moral, había degenerado poco a poco en la creencia de que las calamidades deberían guardar proporción con los pecados. Por otra parte, sin el menor resabio de dualismo mazdeo, el Antiguo Testamento atribuía los males a inter-

---

presentarse ante Yahvéh y dijo: Yo le induciré. ¿Como?, preguntó Yahvéh. Y él respondió: Yo iré y seré espíritu de mentira en la boca de todos sus profetas. Yahvéh le dijo: Sí, tú le inducirás y saldrás con ello. Ve, pues, y haz así. Ahora, pues, he aquí que Yahvéh ha puesto el espíritu de mentira en boca de todos tus profetas y ha decretado perderte.»

vención del demonio que fue el causante de la caída original. Sólo de una manera indecisa y balbuciente, se atreve a insinuar el autor del prólogo al Libro de Job que Dios permite a veces las desgracias del santo varón para gloriarse ante sus ángeles de tener servidores desinteresados. En el Nuevo Testamento esta finalidad de glorificación de Dios se afirma explícitamente cuando, a propósito del ciego de nacimiento, los Apóstoles preguntan a Jesús: «Rabbí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?», y Jesús contesta: «Ni pecó éste ni sus padres, sino para que se manifiesten las obras del Padre» (Juan 9, 1-2).

Pero, más que con palabras, la intención salvadora de Dios en los sufrimientos del justo aparece en el hecho de entregar a su propio Hijo en redención por los hombres.

El Cristianismo desarrolla a nuestros ojos toda una gama riquísima de valores en el sufrimiento humano.

No desaparece el carácter *punitivo* que le dio origen según la revelación viejotestamentaria. San Pablo nos dirá que la muerte—y con ella todos los dolores físicos—son castigo del pecado. Y el propio Jesús, después de haber curado al paralítico de la piscina, le dijo: «No vuelvas a pecar, no te suceda algo peor» (Juan 5, 14).

Pero además tiene valor *satisfactorio, purificador y meritorio.* El sistema penitencial de redención de penas por el trabajo—trabajo que cumple condena y remunerado a la vez—es una modesta imitación del plan de Dios sobre la Humanidad. Porque el dolor, que entró en el mundo como castigo del pecado, a la vez que sirve como satisfacción por nuestras culpas, merece aumento de gloria. Y esto ya da al sufrimiento de los justos—quiero decir, de los que nosotros consideramos víctimas de un sufrimiento excesivo en comparación con sus culpas—un sentido teológico profundo. Bastará recordar la deliciosa alegoría de la cepa y los sarmientos: «Yo soy la vid verdadera y mi Padre el viñador. Todo sarmiento que en Mí no lleve fruto, lo cortará; *y todo el que diere fruto, lo podará, para que dé más fruto*» (Juan 15, 2). El dolor es para el justo lo que la poda para los árboles. Y todo con vistas a merecer una gloria que no guarda proporción con los dolores de acá: «Tengo por cierto—escribía San Pablo—que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros» (Rom. 8, 8), «pues por la momentánea y ligera tribulación se nos prepara un peso eterno de gloria incalculable» (2 Cor. 4, 17).

Pero hay todavía más. Cristo inocente, padeciendo para redimir a los pecadores, nos descubre en Sí mismo otra dimensión insospechada del dolor de cualquier justo: su *valor redentivo.* Cristo padece por redimir a la Humanidad; e incorporándonos a Sí por el bautismo, nos incorpora a su misión redentora y confiere a nuestros padecimientos un valor vicario que nos hace ser corredentores con El en cierta manera. En este sentido podía exclamar San Pablo: «Me alegro en mis padecimientos por vosotros, y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su Cuerpo, que es la Iglesia» (Col. 1, 24). Y lo mismo puede decir cualquier cristiano. La Redención objetiva se hizo por el dolor de Cristo. En la aplicación de los méritos de la redención a todos los hombres tienen un puesto de honor los sufrimientos de los cristianos que forman el Cuerpo Místico de Cristo.

La revelación contenida en los últimos libros del Antiguo Testamento sobre la retribución individual más allá de la muerte podía aquietar las ansias de justicia en los creyentes; pero encerraba el peligro de fomentar una postura egoísta. En este sentido era mucho más generosa la actitud del autor del libro de Job que, sin esa esperanza, se fiaba de la infinita justicia y bondad de un Dios cuyos designios adoraba sin comprender.

El descubrimiento cristiano del valor meritorio del dolor podría fomentar ese aspecto utilitario y egoísta del sufrimiento en el justo. Pero el ejemplo de Cristo, encarnando el valor redentor y vicario del dolor en beneficio de los demás, abre unas perspectivas insospechadas de generosidad al sufrimiento humano. El dolor aparece como un invento del Amor de Dios para manifestarse a los hombres: «No hay mayor prueba de amor que dar la vida por los que se ama» (Juan 15, 13). Y hará que en adelante las almas generosas vean en el dolor la manera de asemejarse más a Dios en la entrega a los hombres. Y así Catalina de Sena elegirá ser coronada de espinas y no de rosas por más parecerse a su Divino Esposo. Y San Alonso Rodríguez pensará que Dios se olvida de él cuando todo le va bien. Y todos los santos pensarán que el sufrimiento es un honor que Dios les dispensa al asociarlos con él a la misión redentora de su Hijo.

Cristo en la Cruz ha desvelado el enigma del dolor. Mientras el sol a mediodía se oscureció sobre el Calvario, toda la luz de los cielos se proyectó sobre el problema del dolor sintetizado en las tres cruces del Gólgota: Junto al dolor desesperado—que condena porque no se acepta como satisfac-

ción del pecado—, el dolor que aceptado redime al que lo padece, y el dolor del inocente que redime a los culpables. Toda la Humanidad está en la cruz. Pero es libre para cada hombre elegir la manera de estar en ella: como el mal ladrón, como San Dimas, como Cristo.

### Fecha y autor del libro de Job.

La fecha de nuestro libro es muy discutida. Nadie toma hoy en serio la opinión expresada en el Talmud (Baba Bathra 15a) de que se deba a la pluma de Moisés. Literariamente pertenece sin duda a la edad de oro de la literatura hebrea, que se suele colocar entre los siglos X y VII antes de Cristo, pero que con Jeremías se adentra visiblemente en el siglo VI. Precisamente en la comparación con éste ven algunos autores la prueba de que Job es posterior. Aparte de que aparecen en Job alusiones bastante claras a la cautividad (12, 17-25; 36, 7-12), es evidente la semejanza entre la maldición de Jeremías al día dc su nacimiento (Jer. 20, 14-18) y la desesperación de Job en su famoso monólogo (Job 3, 3-26). El texto de Jeremías tiene mucho más nervio, y Job parece a estos autores una simple y difusa amplificación de su modelo.

Quizá lo más razonable sea colocar la composición de nuestro libro entre el final de la cautividad y el establecimiento en Jerusalén de la comunidad postexílica, es decir, en las inmediaciones del año 500. El autor no parece conocer el Libro de la Consolación del Deutero Isaías. Es extraño que no pase siquiera por su mente la solución isaiana de que el sufrimiento de los justos pueda tener el alcance vicario y redentor que le atribuyen los cantos del Siervo de Yahvéh.

La persona del autor de Job nos es completamente desconocida. Por el examen interno deduciríamos que era un gran poeta, profundamente religioso y preocupado por la suerte de los que sufren. Conocía los procedimientos literarios de los escritores mesopotámicos y egipcios que se ocuparon del problema. Se ha observado con razón su conocimiento y empleo de motivos egipcios: las minas del Sinaí (28, 1-11), los monstruos Behemoth y Leviatán (40, 15 - 41, 26), los bajeles de junco (9, 26), el papiro (8, 11) y el loto (40, 11 s.).

Pero si su nombre es desconocido, el nombre de su protagonista ocupa un lugar destacado en la literatura universal.

### Texto y versiones.

El texto hebreo masorético en general es bueno.

La *versión griega de los LXX* es bastante libre. Se cuida más de ser elegante que de dar el verdadero sentido. Alguna vez amplía el texto. Sin embargo, parece que las dos adiciones más largas (diez esticos añadidos a las palabras de la mujer de Job y algunas frases en el apéndice final) probablemente no son obra del autor de la versión. Otras veces, en cambio, abrevia el texto. Los esticos y versos suprimidos aquí y allá equivalen casi a una sexta parte del libro. Hoy no faltan en ningún códice importante de los LXX, ni en ninguna versión que de ellos dependa—excepto en la sahídica—porque en los primeros siglos de la Iglesia se suplieron con la versión de Teodoción hecha del texto hebreo completo.

La *Pešitta* es en general bastante fiel, aunque se toma ciertas libertades y de vez en cuando añade algo para aclarar el texto. Es más útil para la crítica que para la exégesis.

La versión *Vulgata* de este libro, según testimonio del propio San Jerónimo, fue muy cuidada. Sobresale entre todas por su buena inteligencia del texto y por su elegancia. Sólo en alguna ocasión, por prejuicios exegéticos, se separa del hebreo: tal ocurre, por ejemplo, en el caso de 19, 25-27 como veremos más adelante en el apéndice.

## CAPITULO V

# EL ECLESIASTES

Es el segundo de los libros sapienciales que hemos convenido en llamar libros de tesis, ciertamente posterior a Job y anterior a Sabiduría. Entre los hebreos es uno de los llamados *Cinco Rollos* (o Meguil.loth) que se leían enteros con ocasión de otras tantas festividades. Eclesiastés se leía cncretamente en la Fiesta de los Tabernáculos.

### El enigma del título.

Eclesiastés, en castellano y latín, es una simple transliteración del correspondiente nombre griego que, a su vez, no hace más que traducir el hebreo Qohélet, título con que en el texto se designa al autor seis veces en tercera persona (1, 1.2; 7, 27; 12, 8.9.10) y una en primera (1, 12). El término hebreo es un participio femenino de la raíz *qahal*, que significa convocar o reunir en asamblea. No obstante, en nuestro libro aparece siempre construido en concordancia con formas masculinas (a excepción de 7, 27 en TM), lo cual hace pensar que se trate de un oficio como *sôferet* (Esd. 2, 55) o *pokeret* (Esd. 2, 57). De Qohélet se dice que fue un sabio (12, 9) y él mismo se presenta como «rey de Israel en Jerusalén» (1.12).

¿Cuál era en verdad su oficio? Descartadas, por gratuitas, las hipótesis de E. Renán (sigla formada por iniciales de palabras desconocidas), de R. Pautrel (personificación del pueblo que manifiesta sus impresiones sobre la enseñanza que recibe) y de E. Podechard (Jefe de la Asamblea, con función de enseñanza), queda la explicación más corriente que ve en él un orador cualificado, jefe de la asamblea de los

sabios, y en todo caso, un maestro. Vendría a ser algo así como el sabio predicador por excelencia. Quizá convenga tenerlo presente para entender el alcance de su libro.

### ¿Quién fue el Qohelet?

Nadie sostiene hoy que sea Salomón, aunque así se creyó en la antigüedad. Es cierto que en 1, 1 y 1, 2 se le hace pasar por «rey de Israel en Jerusalén» e «hijo de David». Resulta asimismo sorprendente la comparación entre el elogio que Qohelet hace de su propia sabiduría (Ecles. 1, 16; 2, 9) y lo que de la sabiduría de Salomón se dice en 3 Re. 3, 12 y 4, 31; entre la riqueza y poderío de Qohelet y la descripción que de la grandeza de Salomón nos hacen el tercer libro de los Reyes y el segundo de las Crónicas. Pero el estilo aramaizante del libro hace pensar necesariamente en una época mucho más tardía. Nos hallaríamos ante un nuevo caso de ficción literaria, tanto más afortunada cuanto que el sentimiento de vanidad y fugacidad de las cosas creadas, que viene a ser la tesis del libro, dice muy bien en un personaje como Salomón que disfrutó de todas ellas. Hay claros indicios que le traicionan y descubren la ficción: tales son, entre otros, los defectos que señala en la administración real (3, 16; 5, 7; 8, 9; 10, 5-7.20) y la doble mención de su propia superioridad sobre «cuantos le precedieron en Jerusalén» (1, 16; 2, 9), expresión que en boca de un judío difícilmente puede referirse a los que vivieron en Jerusalén antes de convertirla en capital David, su padre. Más aún: el epiloguista, cuando hace el elogio de Qohelet (12, 9 ss.), silencia su condición de rey. Y efectivamente en 5, 7 parece darse a entender que Palestina en tiempos del autor no era reino, sino provincia (*medînâh*).

La opinión más extendida hoy es que el libro se debe a un sabio que debió vivir hacia el año 200 antes de Cristo (con posterioridad a Job y Proverbios, pero antes que Ben Sirac y el autor de la Sabiduría). Las condiciones de paz que el libro refleja aconsejan situar su composición después de las luchas entre los Diadocos y antes de la persecución de Antíoco IV Epífanes (176-164 a. C.), en la época en que Palestina fue tributaria de los Ptolomeos.

¿Es único el autor del libro?

El motivo para dudar son las frecuentes contradicciones que se observan a lo largo de toda la obra. El presunto autor tan pronto aparece escéptico (3, 21) como fervoroso creyente (11, 9); lo mismo acepta la creencia tradicional en la justicia de Dios (3, 17) como comprueba lo contrario en la experiencia (3, 16; 7, 15; 8, 10-14; 9, 1 s.); en unos pasajes alaba la sabiduría (1, 16; 2, 13-14ab; 7, 11.12.19; 8, 1; 9, 18) y a renglón seguido proclama su vanidad (1, 17 s.; 2, 14c.15. 16); desprecia las riquezas (5, 9-16), pero dice que «el dinero vale para todo» (10, 9) o «es don de Dios» (5, 18 s.); de pronto alaba la tristeza y el llanto (7, 2-4) o prefiere la muerte a la vida (2, 17; 4, 2 s.; 7, 1) o desprecia la alegría (2, 2), de pronto, por el contrario, alaba la alegría (8, 15), considera agradable la vida (11, 7) y aconseja echar fuera la tristeza (11, 10); unas veces dice que los impíos son arrebatados de muerte temprana (7, 17; 8, 13), y otras veces lo contrario (7, 15; 8, 11.12a.; 9, 2).

Movidos por esta incongruencia de fondo, los críticos han puesto en duda que el libro actual proceda de la pluma de un autor único. Hubo quien pensó en un desorden fortuito. G. Bickell (1) lanzó la peregrina hipótesis de una composición en cuatro cuadernillos de ocho folios, que luego se trastocaron, dando lugar al actual desorden. Aparte de ser gratuita y poco verosímil paleográficamente, la hipótesis de Bickell no resuelve el problema de las contradicciones antes mencionadas.

Con más visos de seriedad, pero casi con la misma fantasía, D. C. Siegfried (2) creyó descubrir en nuestro libro las manos de hasta nueve autores sucesivos que fueron corrigiendo cada uno las opiniones de los precedentes.

Especial fortuna obtuvo, en esta línea, la hipótesis más moderada de E. Poderchard (3), que luego hizo suya D. Buzy (4) y que reduce a cuatro los autores de nuestra obra: el Qohelet propiamente dicho, al cual se debería el núcleo pesimista del libro; el epiloguista, que habría añadido los pasajes en que se habla de Qohelet en tercera persona (1, 2; 7, 28-29; 12, 9 ss.); un judío piadoso que habría introducido las sentencias donde se exalta el temor de Dios y su justicia (2, 26ab.; 3, 14b. 17; 5, 1-7; 7, 18b.26b.29;

(1) *Der Prediger über den Wert des Daseins*, Innsbruck, 1884.
(2) *Prediger und Hohelied übersetzt und erklärt* (Göttingen, 1898), 6-12.
(3) *L'Eclésiaste* («Etudes Bibliques») (París, 1912), 153 ss.
(4) *L'Eclésiaste* (París, 1946), 193-197.

8, 2b.3a.5-6.11-13; 11, 9c.; 12, 1a.13-14); y, por último, un sabio que habría salido por los fueros de la desprestigiada sabiduría, cantando sus elogios (4, 5.9-12; 6, 7; 7, 1-12.19; 8, 1; 9, 17 - 10, 4; 10, 10 - 11, 6).

Las dificultades que inducen a estos críticos a elaborar hipótesis tan complicadas, y en especial las aparentes contradicciones de Qohelet en materia doctrinal, que más de una vez le llevan a afirmaciones erróneas, fueron sentidas ya por los antiguos intérpretes. Pero éstos creyeron poder resolverlas sin poner en duda la unidad de autor. Así San Gregorio Niseno (5) y San Gregorio Magno (6), entre otros, opinan que el autor de nuestro libro se hace a sí mismo las objeciones que cualquiera de sus lectores u oyentes podría hacerse. San Gregorio Taumaturgo (7) ve en algunos pasajes las opiniones del propio Salomón antes de su conversión, y San Jerónimo cree oir la voz de los epicúreos (8). En esta misma línea habría que situar la que a fines del siglo xviii y principios del xix Herder y Eichhorn llamaron «Teoría de las dos voces» (9). Es lo que Miller y otros autores llaman impropiamente «composición dialogada» y rechazan diciendo que no hay indicios literarios de tal diálogo (10). Es lo que tímidamente

---

(5) «De nuevo se propone—habla de Ecles. 2, 20 ss.—otra objeción, la de aquellos que consideran mejor la vida voluptuosa que la vida espiriutal, *y rechaza lo que se objeta poniendo ambas cosas, la objeción y la solución, en propia persona*» (MG. 44, 688). Véase también Ibid., pp. 620, 636, 685, 693.

(6) «Este libro, pues, se titula *Predicador* porque en él Salomón asume los sentimientos de un tumultuoso auditorio y propone *a manera de inquisición* lo que acaso como tentación sentían las mentes ignorantes. Porque cuantas opiniones suscita a manera de inquisición, casi otras tantas personas asume» (ML. 77, 324).

(7) MG. 10, 1009. 1012.

(8) ML. 23, 1093. 1138 s.

(9) «El autor ha escogido un modo de exposición que semeja a una conversación entre dos sabios acerca de la vida humana y el curso del Universo. El uno pregunta, critica, desaprueba; el otro sopesa lenta y sagazmente. No hay, sin embargo, propiamente diálogo, ni preguntas y respuestas, ni objeciones y soluciones; es una composición artificial de un género único, del que no conozco otro semejante» (Eichhorn citado por Podechard en *L'Eclésiaste* [París, 1912], 144).

(10) Cfr. Miller: *Aufbau und Grundproblem des Predigers* (Miscellanea Biblica, II. Roma, 1934), p. 104; A. Vaccari: *De libris didacticis* (Roma, 1929), p. 77 s.

ALLGEIER (11) y más razonadamente AUSEJO (12) estiman corresponder al género clásico de la *diatriba.*

Es la *diatriba* un género originariamente oratorio y más tarde literario en el que los filósofos ambulantes—sobre todo los cínico-estoicos—desde el siglo III a. C. exponían su doctrina. NORDEN la define así: «El discurso oratorio llamado *diatriba* se ha derivado del diálogo, pero de manera que el orador que la utiliza, en lugar de las dos o más personas que intervienen en el diálogo, se constituye a sí mismo bajo el nombre de un personaje fingido con cuya única intervención se desarrolla la λογομαχιὰ. La *diatriba,* por lo tanto, no es otra cosa que un diálogo transformado en discurso» (13). Unas veces el cambio de persona es indicado expresamente: «Dirá alguno...» o «Me diréis...». Otras veces, el origen oratorio del procedimiento hace que se omita la indicación del cambio, cosa que hablando puede ser suplida por el gesto o el tono de voz, pero en el escrito no se percibe fácilmente sin una apropiada presentación tipográfica. Un ejemplo típico tenemos en San Pablo (1 Cor. 6, 12-13):

—«Todo me es lícito...»
—Pero no todo es conveniente.
—«Todo me es lícito...»
—Pero no me dejaré dominar por nada.
—«Los manjares para el vientre y el vientre para los manjares...»
—Pero Dios a éste y a aquéllos exterminará.

No creemos desacertada esta explicación de las continuas contradicciones del Qohelet. Pero no es este el único género literario de nuestro libro. Y todavía queda por aclarar si lo que se llaman objeciones son dificultades de extraños o tentaciones propias del autor, y si las respuestas pretenden ofrecer la solución o son sencillamente otra cara de la realidad.

En todo caso, la unidad de autor resulta para nosotros evidente. Es más fácil explicar las diferencias de pensamiento en la hipótesis de un solo autor que dar razón de la evidente uniformidad de léxico y estilo en las hipótesis que lo atribuyen a cuatro o más autores.

---

(11) A. ALLGEIER: *Das Buch des Predigers oder Kohelet* (Bonn, 1925), p. 10.

(12) SERAFÍN DE AUSEJO: *El género literario del Eclesiastés,* en «Estudios Bíblicos», 7 (1948), 369-406.

(13) E. NORDEN: *Die antike Kunstprosa* (Leipzig-Berlín, 1915), página 129.

EL TRABAJO DEL EDITOR.

Nadie niega en nuestro libro la mano de un epiloguista a quien se deben sin duda las presentaciones de Qohelet en tercera persona (1, 2; 7, 27 s.; 12, 9 ss.). ¿Sería muy aventurado pensar que este personaje anónimo fuera el editor de una especie de *Obras completas* de Qohelet?

De hecho, el libro resulta compuesto de materiales a todas luces diversos. Estos materiales varios corresponden fundamentalmente a tres bloques: una serie de reflexiones en prosa que se presentan siempre en primera persona (1, 12 - 4, 8) (4, 13-16) (5, 12 - 6, 12) (8, 9 - 9, 16) (10, 5-7); otro grupo de sentencias rítmicas en forma de proverbios (4, 9-12) (4, 17 - 5, 11) (7, 1 - 8, 8) (9, 17 - 10, 4) (10, 8 - 11, 6); y una exhortación a disfrutar moderadamente en la juventud antes de que llegue la vejez, de la cual se hace una inusitada descripción poética (11, 7 - 12, 7).

El primer bloque, formado por las cinco reflexiones en prosa, presenta una estructura literaria uniforme y muy característica, cuyos elementos se repiten machaconamente:

Hay una desilusionada comprobación experimental de la miseria humana que parte de una reiterada observación (14), y descubre sucesivamente vanidades y males (15). Sigue una especie de reflexión o diálogo del autor consigo mismo, en el que se pone objeciones (2, 15; 2, 18) o se da soluciones que casi siempre a continuación descarta como insuficientes y contrarias a la experiencia (1, 16; 2, 1; 3, 17; 9, 16...) (16). Por último, seis veces llega a la conclusión de que al hombre no le queda otra cosa que disfrutar alegre y moderadamente de los bienes de acá, que

(14) «Puse en mi corazón investigar...» (1, 13; 8, 16); «miré cuanto se hace debajo del sol...» (1, 14); «y me volví a mirar...» (2, 12); «y me volví y vi...» (4, 1; 4, 7; 9, 11).

(15) Hasta 18 veces descubre que algo es «vanidad» (1, 14; 1, 17; 2, 1; 2, 11; 2, 15; 2, 17; 2, 19; 2, 21; 2, 23; 2, 26; 4, 4; 4, 7; 4,8; 4, 16; 6, 2; 6, 9; 8, 14 b) y 9 veces el resultado de su encuesta es descubrir un mal: «Otra cosa he visto debajo del sol» (3, 16); «Vi las violencias que se hacen debajo del sol» (4, 1); «Vi... la envidia del hombre contra su prójimo» (4, 4); «Hay un trabajoso afán que yo vi debajo del sol» (5, 12); «Hay un mal que yo vi debajo del sol» (6, 1); «Esto he visto poniendo atención a cuanto sucede debajo del sol» (8, 9); «Este mal hay en todo cuanto existe debajo del sol» (9, 3); «También esto he visto debajo del sol» (9, 13); «Un mal he visto debajo del sol» (10, 5).

(16) La fórmula es casi siempre idéntica: «Hablé con mi corazón» (1, 16); «Dije yo en mi corazón» (2, 1; 2, 15; 3, 17; 3, 18); «Y me dije» (9, 16).

son un don de Dios y su parte en esta vida (17). No se puede poner en duda la unidad de autor en estas secciones.

El bloque segundo, con sus correspondientes cinco grupos de sentencias rítmicas o proverbiales, presenta mayor variedad en la temática. En el pasaje 4, 9-12 se apuntan observaciones sobre las ventajas de la compañía, cuya presencia aquí pudo ser sugerida por el contexto inmediatamente anterior en que se descubre la vanidad de un hombre solo, sin herederos, que se afana en avaricia; aunque también pudiera ser la reflexión personal del autor frente a la experiencia que acaba de consignar. En los otros cuatro pasajes proverbiales (4, 17 - 5, 11; 7, 1 - 8, 8; 9, 17 - 10, 4; 10, 8 - 11, 6) nos hallamos ante una miscelánea que nos recuerda—por su inconexión y su temática—las clásicas colecciones de Ben Sirac o de los Proverbios. El estilo es rigurosamente gnómico. Las diversas sentencias no guardan en general conexión alguna entre sí ni con las reflexiones del primer bloque. Sólo hay alusiones fugaces a estas últimas, y persiste el mismo tono pesimista que dominaba en ellas; pero se observa un mayor sentido religioso.

Por último, el cántico a la vida y la invitación a disfrutar de ella antes de que llegue la vejez, ofrece unas características especiales. Se destaca de la estructura literaria que hemos observado en las reflexiones, pero asimismo se diferencia de los pasajes estrictamente proverbiales Es una larga composición poética en la que se sucede una verdadera catarata de bellas metáforas. Preside una tónica de piadosa religiosidad y una suave resignación ante la muerte inevitable.

La lectura del libro nos deja la impresión de que el epiloguista—o sea, el autor que en 12, 9 s. nos hace la semblanza de Qohelet—ha editado una obra en la que se recogen retazos entremezclados de los escritos o discursos del

---

(17) Estos pasajes son: 2, 24-26; 3, 12 s.; 3, 22; 5, 17-19; 8, 15; 9, 7-10. La descripción de esos bienes limitados de que el hombre puede disfrutar es casi idéntica en los seis lugares. «No hay para el hombre cosa mejor» (2, 24; 3, 12; 3, 22; 5, 17; 8, 15) que comer (2, 24; 3, 13; 5, 17; 8, 15; 9, 7) beber (2, 24; 3, 13; 5, 17; 8, 15; 9, 7) y gozar de su trabajo (2, 24; 3, 13; 3, 22; 5, 17; 8, 15), porque ésta es su parte en esta vida (3, 22; 5, 17 s.; 9, 9) y esto es lo que le queda de sus trabajos» (8, 15; 9, 9). En 9, 8-10 se añade a la precedente descripción el usar blancas vestiduras, ungir su cabeza, gozar de la vida con su amada compañera y hacer el bien alegremente. Este disfrute material tiene su aspecto religioso: «Y vi que esto don de Dios» (2, 24; 3, 13; 5, 18), «porque, ¿quién puede comer y beber sino gracias a El?» (2, 25), y «Dios se agrada en tus buenas obras» (9, 7).

Maestro. Estos habían sido tal vez escritos o dichos por Qohelet en distintas ocasiones y en diversos estados de ánimo. Acaso el canto a la vida fuera su obra de madurez. El discípulo ha hecho de ellos un montaje artificial, sin cuidarse de las posibles contradicciones entre las reflexiones sobre la vanidad y el bloque de refranes, porque se trata evidentemente de diversos aspectos de la realidad parcialmente válidos, ni menos aún de las paradojas dentro del primer bloque, puesto que la estructura literaria—semejante a la diatriba—deja entrever suficientemente el ritmo del pensamiento de Qohelet.

### La ortodoxia del Eclesiastés.

Ha sido—y aún sigue siendo—una de las más pesadas cruces para los intérpretes.

Se ha creído descubrir en él un pesimista que sólo ve motivos de tristeza en la vida, y un desesperado que prefiere la muerte a una existencia terrenal tan miserable (2, 17; 4, 2; 6, 4; 7, 1). Frente a esto, en ocasiones parece un epicúreo, que considera los placeres—y en particular los placeres de la mesa—como si fueran el único fin del hombre (2, 24; 3, 22; 5, 17; 11, 9). Pero es evidente, de una parte, que este aparente hedonismo sirve de contrapeso a sus declamaciones pesimistas; y de otra, que los placeres—dentro de ser vanidad (2, 1.2.11; 11, 8.10)—son para él un don de Dios (2, 24; 3, 13; 5, 18; 9, 7), que pedirá al hombre cuenta de su disfrute (11, 9). Diríase que para Qohelet este disfrute moderado de los placeres caseros, más que un ideal de vida, constituye la menguada ración de felicidad con la que el hombre tiene que resignarse. Le faltan vuelos a esta postura; pero es ortodoxa y—a la luz de la revelación que poseía su autor—quizá la única razonable.

A otros escandaliza la postura doctrinal negativa del Eclesiastés.

Recientemente Steinmann (18) cataloga a Qohelet en la línea de Montaigne, Rochefoucauld, La Fontaine, La Brugère, Vauvenarges y Joubet, moralistas deliciosos y desconcertantes, muy dados a las paradojas y en los que resulta difícilmente asequible la intención de sus bromas. Presenta al Eclesiastés en abierta oposición con el Deuteronomio, con los elogios clásicos de la sabiduría e incluso con la predi-

(18) Jean Steinmann: *Ainsi parlait Qohèlet* (Temoins de Dieu, 15), París, Editions du Cerf, 1955.

cación de los profetas. Cree que niega abiertamente la resurrección de la carne y la retribución en el más allá Considera negación refleja la famosa pregunta de 3, 21: «¿Quién sabe si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo a la tierra?»

Naturalmente, esta postura compromete la inerrancia del Eclesiastés, ya que no se trataría de ignorar, sino de negar expresamente, la existencia personal del hombre más allá de la muerte. Steinmann ni se plantea el problema, ni menos intenta resolverlo. Parece pensar en una evolución tal de la revelación a través del Antiguo Testamento que admita en ella momentos de crítica negativa o incluso destructiva. Tal vez se adhiera, más o menos conscientemente a la hipótesis de una inerrancia resultante del conjunto de los libros inspirados. Si Dios pudo inspirar—piensan algunos—un diálogo en el que dos interlocutores discutan sobre un tema de manera que sólo uno de ellos sostenga y haga triunfar la tesis verdadera, sin que las afirmaciones contradictorias del otro comprometan la inerrancia, ¿por qué no concebir el conjunto de los libros inspirados como una búsqueda dialéctica de la verdad, que al fin aflore, aunque alguno de los libros intermedios represente la postura puramente negativa del interlocutor contradicente?

La hipótesis nos parece arriesgada. En el diálogo se descubren fácilmente las posturas contrarias y por lo general suele verse clara la mente del autor. Las negaciones de un interlocutor están en función de las afirmaciones del otro. Pero, ¿quién puede ver esa relación entre dos libros distintos, si no se dice expresamente: «la solución, mañana»? Los lectores inmediatos de Qohelet habrían sido inducidos a error, por más que nosotros hoy descubriéramos—con la perspectiva de la revelación total—el papel negativo de su parte en el diálogo.

Pero además la hipótesis resulta innecesaria. Qohelet no niega. Simplemente confiesa no saber. Y renuncia al esfuerzo por investigar, convencido como está de la incapacidad del hombre para conocer lo que ha de venir después de su muerte.

En la teoría que explica las aparentes fluctuaciones de su pensamiento por el empleo del procedimiento oratorio de la diatriba, el pasaje en cuestión resulta mucho menos duro. Ecles. 3, 16 presentaría la dificultad que contra la justicia divina ofrece la flagrante injusticia que se observa en el mundo: «Otra cosa he visto debajo del sol: que en el puesto de la justicia está la injusticia, y en lugar del

derecho la iniquidad.» La respuesta de Qohelet es una afirmación de fe en la justicia de Dios: «Por eso me dije: Dios juzgará al justo y al injusto, porque hay un tiempo destinado para todo y para toda obra.» Contra esta fe en la retribución divina—que no se da en este suelo—surge una nueva dificultad: Todo parece indicar que no se puede esperar retribución más allá de la muerte—que sería la única solución al problema planteado por la experiencia—, pues los hombres, como los animales, parecen terminar cuando mueren: «Díjeme también acerca del hombre: Dios quiere hacerles ver y conocer que de sí son como las bestias, porque una misma es la suerte de los hijos de los hombres y la suerte de las bestias, y la muerte del uno es la muerte de las otras, y no hay más que un hálito para todos, y no tiene el hombre ventaja sobre la bestia, pues todo es vanidad. Unos y otros van al mismo lugar; todos han salido del polvo y al polvo vuelven todos.» Esto dice la experiencia. Pero Qohelet responde: «¿Quién sabe?» Tal vez no sea la misma la suerte de los hombres y de las bestias. Tal vez el alma del hombre sigue viviendo de manera que pueda ser el sujeto de premio o de castigo: «¿Quién sabe si el hálito del hombre sube arriba y el de la bestia baja abajo, a la tierra?» Dada la ignorancia de la revelación anterior sobre la forma de la pervivencia en ultratumba, Qohelet no podía decir más; pero parece pensar en ella como posible solución del problema planteado.

El pasaje, que constituye el punto más discutido en la ortodoxia del Eclesiastés, ha sido interpretado de muy diversas maneras (19).

Los Padres generalmente pensaron que el autor propone esta duda como objeción implícita de los adversarios. San Jerónimo cree que es duda del propio Qohelet: «Si parece que la diferencia (entre hombres y bestias) está en que el espíritu del hombre sube al cielo y el espíritu de la bestia baja a la tierra, ¿cómo sabemos esto con certeza?» (20). Y más adelante afirma que antes de Cristo, estando cerrado el cielo, «la misma desdicha pesaba sobre el espíritu de la bestia y sobre el del hombre. Porque, aunque pareciera que

(19) Cfr. E. PODECHARD, *ob. cit.*, pp. 186-189; 312-319. A. CONDAMIN: *Etudes sur l'Eclésiaste*, en «Revue Biblique», 8 (1899), p. 500; y 9 (1900), 371-374. A. PARENTI: *De animae humanae immortalitate in Eccl. 3, 21*, en «Gregorianum», 2 (1921), 117-121. L. DI FONZO: *«Quis novit si spiritus filiorum Adam ascendat sursum...?»* (Eccl. 3, 21), en «Verbum Domini», 19 (1939), 257-268; 289-299.
(20) ML. 23, 1094.

el uno se disolvía y el otro permanecía, sin embargo no había mucha diferencia entre perecer con el cuerpo y vivir detenido en las tinieblas del šeol» (21).

Entre los modernos hay opiniones para todos los gustos; unos piensan que el autor niega la inmortalidad del alma; otros, que la pone en duda; otros, que no cree se pueda demostrar por la razón; otros, que duda entre la concepción antigua del šeol y las nuevas ideas que proponían la subida de las almas humanas a una región superior donde vivirían felices; otros, en fin, que no ve fundada—o, por lo menos, demostrable—la opinión de los que en su tiempo creían que el aliento vital de las bestias no volvía a Dios.

Esta última explicación parece conforme al contexto. En 3, 16-21 hay dos cuestiones. La primera es la comprobación de la injusticia existente en el mundo, cuestión que Qohelet resuelve con su fe en el restablecimiento de la justicia de Dios a su tiempo (vv. 16-17). Otra cuestión es la prueba a que Dios somete a los hombres haciéndoles parecer semejantes a las bestias. Común es el doble elemento de que constan unos y otras: el polvo ('afar) y el hálito vital (rúaj). Es evidente que el primer elemento común tiene en ambos el mismo fin: «todos han salido del mismo polvo y al polvo vuelven todos» (v. 20). Y del hálito vital ¿qué? La creencia general estima que Dios lo retrae a su seno, tanto en el caso de los hombres como en el de las bestias. Decía Elihú en el libro de Job:

«Si El volviera a Sí su soplo
y retrajera a Sí su aliento,
en un instante moriría toda carne
y el hombre se tornaría polvo.»

(Job 34, 14 s.)

Y el Salmo 104, hablando de los animales en general:

«Si Tú escondes tu rostro, se conturban;
si les quitas el espíritu, mueren
y vuelven al polvo.
Si mandas tu espíritu, se recrían,
y así renuevas la faz de la tierra.»

(Sal. 104, 29 s.)

Sin embargo, al parecer, esta creencia en tiempos de nuestro autor había sido sustituida por la opinión que el

(21) ML. 23, 1095.

espíritu de las bestias desaparecía totalmente al morir el animal. Y Qohelet, consecuente con su idea de que Dios prueba a los hombres haciéndoles aparecer semejantes a las bestias, se pregunta: ¿Y eso cómo se prueba?

En esta explicación, que consideramos bastante probable, la ortodoxia de Qohelet queda a salvo. No solamente no duda de la inmortalidad del hombre, ni de su pervivencia más allá de la muerte (que afirma expresamente en 12, 7), ni de su diferencia respecto a los animales; sino que implícitamente la supone, al decir que la aparente semejanza entre unos y otros es una prueba a que Dios somete al hombre.

### Aportaciones del Eclesiastés a la sabiduría hebrea.

Aun dentro de su apariencia negativa, el Eclesiastés supone un paso adelante en el desarrollo de la sabiduría hebrea y de la revelación divina.

La preocupación de los sabios anteriores por ofrecer al hombre la felicidad como premio a su virtud o a su práctica de la sabiduría, les había llevado a tropezar con la doble antinomia de la frecuente prosperidad de los malvados y de la no menos frecuente desgracia de los buenos. Qohelet, con su crítica descarnada a las posibilidades de alcanzar la felicidad en esta vida, pone un freno a las ansias desmedidas por conseguir una plena satisfacción acá y cierra la puerta a la esperanza de falsos paraísos en la tierra. Cierto que él no llega a vislumbrar siquiera los resplandores de una eternidad feliz en la posesión de Dios por la visión beatífica. Pero su desencanto radical fue, sin duda, en los planes providenciales de Dios, una premisa sicológicamente necesaria para las revelaciones que habrían de venir. Y su predicación sobre la vanidad universal de todas las cosas creadas sigue siendo válida para los que vivimos del lado de acá de Cristo. Siempre es bueno recordar que no existe paraíso en la tierra. Sólo de esa manera se puede entender a San Pablo cuando escribe: «No tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la futura.» (Hebr. 13, 14), y a San Agustín cuando exclama: «Hiciste, Señor, nuestro corazón para Ti y andará inquieto hasta que descanse en Ti.»

Job había destruido la fe simplista en una falsa conclusión teológica que pretendía establecer, como consecuencia de la justicia y santidad de Dios, una plena correspondencia entre la virtud del hombre y su felicidad en

esta vida. Qohelet va mucho más lejos, negando la posibilidad misma de obtener una dicha completa en este mundo. Con ello, la sabiduría tradicional hebrea entra en crisis total.

La actitud sapiencial, desde cualquiera de sus dos vertientes—meditación sobre la Ley o estudio de la experiencia—, había llegado a un callejón sin salida. Conclusiones aparentemente extraídas de la Ley chocaban con la experiencia de cada día; ésta, a su vez, demostraba la incapacidad de la razón humana para explicarse el porqué y el para qué del proceder de Dios. Si la solución de Job había sido refugiarse expresamente en una actitud de fe, esa misma solución se hace implícitamente necesaria como resultado de la desoladora encuesta de Qohelet. La revelación vendría a su debido tiempo, porque «hay un tiempo destinado para todo».

Sin él saberlo, el libro de Qohelet fue una preparación providencial del Evangelio.

### Antecedentes literarios del Eclesiastés.

Todo el mundo reconoce la singularidad literaria de este libro. Qohelet es el primero—y acaso el único—filósofo de la Biblia. Su reflexión sobre la vanidad de la vida humana sobrepasa con mucho los aspectos parciales de la sabiduría proverbial.

Dentro, sin embargo, de su originalidad literaria y de pensamiento, la crítica que hace de la actividad humana nos recuerda, aunque de lejos, la obra babilónica conocida bajo el título de *Diálogo entre un señor y su siervo.* La forma literaria es cómica y burlesca. Un señor se propone realizar doce acciones distintas (desde visitar al rey, comer, ir de caza o amar a una mujer, hasta ofrecer un sacrificio o hacer algo útil para la patria). El esquema literario es uniforme. Comunicada su decisión al criado, éste le presenta las ventajas de hacerlo; súbitamente el señor decide hacer lo contrario, y el criado encuentra igualmente razones para justificar la nueva actitud del amo. Sólo ante la última decisión—la de matar al criado y suicidarse—el precursor de Sancho Panza retrocede. Y sin embargo era la única salida razonable. Tanto el hacer como el dejar de hacer una cosa tiene ventajas e inconvenientes. La idea de que la muerte es el destino común de los hombres, igual para los buenos que para los malos («Sube a los baluartes de antiguas ruinas y camina alrededor de ellos; contempla los cráneos de los hombres contemporáneos y de los anti-

guos. ¿Quién es el malvado y quién el bienhechor público?») le lleva utilitariamente a la conclusión de que lo mismo da obrar bien que mal. El Eclesiastés no va tan lejos (22).

La idea tan repetida por Qohelet del paso inevitable de las generaciones y la invitación a gozar moderadamente de los placeres del cuerpo que en seis ocasiones distintas le hemos oído hacer, recuerdan más de cerca un pasaje famoso del poema de Guilgaméš y los cantos de los harpistas egipcios, especie de brindis o lamentaciones sobre la muerte que solían recitarse en los banquetes, y de los cuales conservamos varios ejemplos pertenecientes al Imperio Medio. Se dice a Guilgaméš:

> «Oh Guilgaméš! ¿por qué andas errante por todas [partes?
> La vida que persigues no la alcanzarás.
> Cuando los dioses crearon al género humano,
> le destinaron a la muerte
> y se guardaron la inmortalidad entre sus manos.
> Por tu parte, ¡oh Guilgaméš!, llena tu vientre,
> día y noche regocíjate:
> que cada noche sea una fiesta para ti;
> día y noche satisfácete.
> Ponte vestidos recamados,
> unge tu cabeza y lávate;
> gózate en mirar al hijo que se cuelga de ti,
> alégrate de que tu esposa se abrace a ti.»

La canción de un harpista en casa de Antef rezaba:

> «Unos cuerpos están en marcha,
> otros entran en la inmortalidad desde los tiempos an- [tiguos.
> Los dioses que vivieron antaño, duermen en sus pirá- [mides.

---

(22) El P. Olegario García de la Fuente (*Los dioses y el pecado en Babilonia.* El Escorial, Biblioteca de «La Ciudad de Dios», 1961, página 150), resume así el alcance de la obra babilónica: «El desmesurado eudemonismo del autor no le permite apreciar el valor objetivo que la acción tiene en sí misma o puede tener en relación a los demás. Todo acto es pesado en la balanza de la ventaja o desventaja personal; por eso ni siquiera se admite el valor del bien social y religioso.»

«El resultado inmediato de esta rígida ley de compensación es la paralización del esfuerzo personal y de toda actividad humana. Y dado que la pasividad absoluta no es concebible en la vida, al interlocutor del diálogo no le queda lógicamente otra vía de escape, que la muerte. La búsqueda ansiosa del bien útil le hizo caer en el más negro pesimismo que, negando todo valor a las acciones humanas, llega a destruir el mismo sentido de la vida.»

Igual que los nobles, glorificados, enterrados en sus [pirámides,
se construyeron capillas cuyo emplazamiento ya no [existe.
¿Qué se hizo de ellos?
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
¿Dónde están sus tumbas?
Sus muros han sido abatidos,
su tumba como si no hubiera nunca existido.
Nadie viene de allá abajo a decirnos cómo están,
a decirnos lo que necesitan
o a apaciguar nuestros corazones,
hasta que vayamos nosotros a donde ellos se fueron.
Alegra tu corazón,
para que tu corazón olvide que serás un día glorifi- [cado.
Sigue a tu corazón, mientras vives,
unge con mirra tu cabeza,
vístete de fino tul,
báñate en estas maravillas que son la parte de un [dios;
multiplica los placeres, no dejes apagar tu corazón;
sigue tu corazón y los placeres que ambicionas;
haz lo que quieras sobre la tierra,
no encojas tu corazón.
... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ... ...
Lleva una vida feliz y no te canses.
Ya lo ves, nadie se lleva consigo sus bienes.
Ya lo ves, nadie vuelve después que se fue.»

Y este otro cantaba en casa de Neferhotep:

«Los cuerpos se van después del tiempo de Dios.
Otra generación les reemplaza.
El sol que sale a la mañana,
se reposa por la tarde en las montañas de Occidente.
Los hombres engendran, las mujeres conciben.
Todo ser respira el aire.
Dan a luz a su tiempo a nuevos seres
y se van a la tumba.
¡Lleva una vida feliz!
Ofrece a tu nariz el bálsamo y el perfume mejor,
guirnaldas de loto al brazo y al cuello de tu mujer,
la que está en tu corazón y se sienta junto a ti.
Que haya cántico y música delante de tus ojos.
Aleja de ti la preocupación.
Sueña en alegrarte,
hasta que venga el día de abordar
a la tierra que ama el silencio.
¡Lleva una vida feliz!»

Pero estas semejanzas reales quedan reducidas al empleo de unos mismos motivos literarios aislados, sin mermar en un ápice la extraordinaria originalidad de Qohelet. Por otra parte, el Eclesiastés permanece y sigue siendo un hebreo heredero de la sabiduría de Israel. Su misma pasión por el disfrute de la vida ante la imagen sombría del más allá está perfectamente en la línea del pensamiento bíblico anterior. Su coincidencia con Proverbios, especialmente en los pasajes gnómicos, es evidente (23).

### Influjo en la posteridad.

Qohelet dejó profunda huella en sus discípulos inmediatos. Las palabras del epiloguista (12, 9-11) son buena prueba de ello. El último versículo («Las palabras de los sabios son como aguijones —y como clavos hincados las sentencias recogidas; todas son dadas por un solo Pastor») parece una alusión a los aguijones con que los pastores arrean a las ovejas y a los clavos con que fijan en tierra sus tiendas. Las palabras de los sabios, según esto, estimulan y dan consistencia a la vida religiosa. La procedencia de un único pastor indicaría la inspiración divina de los sabios. Dicho de Qohelet, sería el primer testimonio de su origen inspirado y la razón de su antiquísima inclusión en el canon judío y cristiano, sin que nunca hayan logrado turbar esa fe ni las dudas suscitadas por algunos rabinos del siglo II de nuestra Era ni los escrúpulos de Teodoro de Mopsuestia, rechazados en el segundo Concilio de Constantinopla, en el 553. Algunos han pensado, sin fundamento suficiente, que estas últimas palabras fueran la conclusión de toda la Biblia en un momento en que nuestro libro ocupara el último lugar en el canon.

El influjo de Qohelet en los libros inspirados posteriores es evidente. Ben Sirac lo conoció y depende visiblemente de él en muchas ocasiones (24); pero su espíritu conservador le

(23) Véanse entre otros pasajes: Ecles. 4, 6 (Prov. 15, 16; 18, 8 y sobre todo 17, 1); Ecles. 4, 13 (Prov. 28, 6); Ecles. 5, 2 (Prov. 10, 19); Ecles. 7, 2 (Prov. 22, 1); Ecles. 7, 9 (Prov. 16, 32)...

(24) Valga por todos el pasaje en que Ben Sirac, ante la obscuridad de la vida en el Seol, aconseja disfrutar moderadamente de las cosas de acá:

*«Hijo mío, si tienes con qué, trátate bien*
*y ofrece al Señor ofrendas dignas.*
*Recuerda que en el Seol ya no hay placer*
*y la muerte no tarda*
*y no sabes cuándo vendrá.*

hizo interpretarlo a su manera. También lo conoció el autor del libro de la *Sabiduría.* Léase, por ejemplo, Ecles. 9, 7-9 y compárese con Sab. 1, 16-2, 9. El último sabio hebreo pone en boca de los impíos casi las mismas palabras de su predecesor. Evidentemente, la discrepancia no es tanto con Qohelet cuanto con la interpretación exagerada de sus expresiones por los saduceos que le siguieron. Es el sino de las paradojas de los grandes genios: que se prestan a interpretaciones diversas y a menudo torcidas. Tal es el caso de San Agustín, Doctor de la Gracia en las escuelas católicas y apoyo de las doctrinas contrarias de un Lutero o un Jansenio.

En la misma línea que la *Sabiduría,* el libro apócrifo de *Henoc* pone en boca de los malvados expresiones parecidas a las de Qohelet. Léase, por ejemplo:

> «Cuando muráis, dirán de vosotros los pecadores:
> como nosotros morimos, mueren los justos,
> ¿y qué provecho han sacado de sus obras?
> He aquí que, como nosotros, mueren en la tristeza y [tinieblas;
> ¿qué tienen más que nosotros?
> De ahora en adelante somos iguales.
> ¿Qué se llevan consigo y qué verán en la eternidad?
> He aquí que han muerto como nosotros
> y de ahora en adelante no verán más la luz.»
>
> (Henoc 102, 6-9)

El *Apocalipsis de Baruc* emplea, para descifrar el fin del mundo, elementos del canto a la vejez de Qohelet:

---

> *Antes de tu muerte, haz bien a tu prójimo,*
> *y según tus posibilidades, abre tu mano y dale.*
> *No te prives del bien de cada día,*
> *y no dejes pasar la parte de goce que te toca.*
> *¿No has de dejar a otros tu fortuna*
> *y tus bienes no serán partidos por la suerte?*
> *Da y toma y satisface tus deseos,*
> *que en el Seol no has de encontrar placer.*
> *Como las hojas verdes de un árbol frondoso,*
> *que unas caen y otras brotan,*
> *así en la generación de la carne y la sangre:*
> *unos mueren y otros nacen.*
> *Toda obra humana se carcome,*
> *al fin se acaba,*
> *y tras ella se va el que la hizo»*
>
> (Eclo. 14, 11-20)

La lista de lugares paralelos entre los dos sabios podría multiplicarse. Véase, por ejemplo, Ecles. 1, 7 (Eclo. 40, 11); 1, 13 (Eclo. 40, 1 ss.); 1, 18 (Eclo. 20, 5)...

«La juventud del mundo es ya pasada,
el vigor de la creación está agotado,
la venida del tiempo está cercana.
Sí, todo pasó ya:
El cántaro está junto al pozo,
la nave llega ya al puerto,
el viajero a la ciudad
y la vida a su fin.»

(2 Baruc 85, 10)

En el Nuevo Testamento no encontramos alusión alguna al pequeño libro de Qohelet. A la luz del sol de mediodía no se ven las estrellas.

Los rabinos judíos hicieron frecuente uso de nuestro libro. En los *Pirkê Abot* o Sentencias de los Padres abundan alusiones a él. Más que el pesimismo de Qohelet, supieron apreciar en su escrito el gusto por la vida y su invitación a la alegría. Por ello, sin duda, lo escogieron para ser leído en las celebraciones jubilosas de los Tabernáculos.

TEXTO Y VERSIONES.

El Texto Masorético consonantal conserva bastante bien el original hebreo, aunque tiene con frecuencia mal hecha la separación de palabras, agrupando las letras de modo distinto al debido.

La versión de los LXX es muy literal, incluso servil. Se asemeja bastante a la de Aquila, aunque éste parece haber tenido delante un texto hebreo más parecido al actual masorético.

San Jerónimo tradujo este libro tres veces. Primero corrigió la Vetus Latina a la luz de los LXX. Después, para su comentario al Eclesiastés, hizo una versión nueva casi literal, teniendo a la vista el hebreo cuando éste discrepaba de los LXX que le servía de base y empleando en ocasiones las versiones de Aquila, Símmaco y Teodoción. A la Vulgata pasó una tercera traducción, elegante y libre, que hizo directamente del hebreo en una sentada.

## CAPITULO VI

# EL LIBRO DE LA SABIDURIA

Llegamos al tercero entre los libros sapienciales de tesis, el postrero de todos ellos en el tiempo y sin duda el último libro inspirado del Antiguo Testamento. El famoso Canon de Muratori llega a colocarlo entre los escritos del Nuevo Testamento y piensa que fue compuesto «por los amigos de Salomón en su honor». La Iglesia ha admitido siempre su canonicidad, que, en cambio, negaron siempre los judíos por faltarle tres de las cuatro condiciones requeridas para ello según el sínodo de Yamnia (fue escrito en griego, fuera de Palestina y es muy posterior a Esdras).

### OTRO SEUDOEPÍGRAFO.

En los códices de los LXX nuestro libro se titula «Sabiduría de Salomón». Y en boca de Salomón se ponen, aunque sin nombrarle, los pasajes que en primera persona describen la estima del autor por la sabiduría (7, 1-21; 8, 2.9-21) y su oración a Dios para alcanzarla (9, 1-18). El autor, según esto, pidió y obtuvo de Dios, como Salomón, la sabiduría (7, 7); se dice claramente rey (9, 7) e hijo de rey (9, 12); y afirma haber recibido el encargo de construir un templo y altar en el monte santo «según el modelo del santo tabernáculo» (9, 8). Aunque la figura del rey sabio aparece bastante idealizada y hasta un tanto desfigurada («Oyendo hablar de mí temerán los terribles tiranos y me mostraré entre la muchedumbre bueno y en la guerra valeroso» :8, 15), parece evidente que el autor pretendió refugiarse en la seudonimia y ampararse con el nombre de Salomón (1). Así lo creyó

(1) DUBARLE: *Los sabios de Israel* (Madrid, Escelicer, 1958), 238 s.

San Jerónimo, que tituló el libro simplemente «Liber Sapientiae», y hablando de él dice: «El seudoepígrafo que se titula Sabiduría de Salomón». San Agustín es más explícito: «Es costumbre—dice—atribuir a Salomón, por cierta semejanza de lenguaje, los dos libros titulados Sabiduría y Eclesiástico, pero los más entendidos dudan que sean de él; sin embargo, la Iglesia sobre todo occidental desde muy antiguo los recibió en el canon» (2). Y en otro lugar: «Ni se sabe, sin embargo, quién sea el autor del que se titula Sabiduría» (3).

En efecto. Nuestro libro ha sido escrito originariamente en griego, aunque la oración en que Salomón pide a Dios la sabiduría parece ser una traducción de un texto hebreo acróstico (4). La terminología filosófica que emplea parece ser de finales del siglo II a. C. o principios del I. Las citas o alusiones del Antiguo Testamento dependen claramente de la versión de los LXX. Conoce el libro de Tobías (Sab. 16, 13-15=Tob. 13, 2) y el de Daniel (Sab. 3, 8; 5, 16=Dan. 7, 18).

Las continuas referencias a Egipto sugieren que el autor haya sido un judío de la diáspora alejandrina. San Jerónimo recoge la opinión de algunos que en su tiempo atribuían nuestro libro a Filón (5). Pero la lengua, el estilo y los procedimientos exegéticos desaconsejan esta atribución. Ni el autor de la Sabiduría llega a las profundidades filosóficas de Filón, ni Filón muestra tener de la retribución más allá de la muerte las ideas claras que enseña el autor del último libro inspirado del Antiguo Testamento.

### Plan de la obra.

El autor, que sin duda vivía en un ambiente cultural griego bastante elevado, donde tal vez sus compatriotas hebreos sentían cierto complejo de inferioridad que los llevaba al menosprecio de la sabiduría revelada, quiere hacer la apología de ésta última y presentarla ante los ojos de los paganos como superior a su filosofía.

Para los judíos de la diáspora, el libro de la Sabiduría es un toque de alerta. Pretende revalorizar en el ánimo de los tentados la sabiduría donada por Dios al pueblo de Israel haciéndole ver que, aunque superado en magnificencia y

(2) *De civitate Dei*, 17, 20. ML. 41, 5.
(3) ML. 34, 946.
(4) Cfr. N. Peters, en «Biblische Zeitschrift» (1916), 1-14.
(5) «Algunos escritores antiguos afirman que este libro es del judío Filón» (*Praef. in libros Saolomonis*. ML. 28, 1307).

cultura por los otros pueblos, su sabiduría le hace incomparablemente superior a todos ellos.

La obra consta de tres partes bien diferenciadas: suerte definitiva de los justos que siguen la sabiduría y de los impíos que la desprecian (caps. 1-5); excelencias de la sabiduría que viene de Dios (caps. 6-9); las obras de la sabiduría en el desarrollo de la historia (10-19).

La primera parte, inspirada en los profetas y en los salmos, abunda en hebraismos. Describe la tentación que la actitud de los impíos triunfantes puede suponer para los fieles (2, 1-20): ante la brevedad de la vida que se acaba con la muerte (2, 1-5), los impíos proclaman como ideal el disfrute de los placeres (2, 6-9) y la opresión del justo cuya conducta los abochorna (2, 10-20). Pero los impíos se equivocan: Dios premiará a los justos (3, 1-8) y castigará a los malvados (3, 10-12). La aparente esterilidad del justo superará la fecundidad de los impíos (3, 13 - 4, 6) y la vida corta de aquél vale más que la longevidad de éstos (4, 7-20). La suerte definitiva de unos y de otros demostrará quiénes fueron sabios y quiénes necios (cap. 5). La revelación divina y con ella la sabiduría hebrea, da en este último libro del Antiguo Testamento un paso definitivo: se afirma explícitamente la retribución individual más allá de la muerte, cuya ignorancia en los sabios anteriores había torturado sus mentes en el afán de conciliar la justicia y santidad de Dios con la experiencia cotidiana de las calamidades de los justos y de la prosperidad de los malos. El premio eterno a la virtud se describe muy vagamente, como una vida para siempre en la presencia del Señor. No se alude siquiera a la resurrección de los cuerpos, que ya aparecía clara en Dan. 12, 2 y en 2 Mac. 7, 9.11.14.23. Acaso el autor la silenció de intento para no provocar la risa escéptica de los griegos, que por eso mismo despreciaron a San Pablo en Atenas (Hech. 17, 32).

En la segunda parte (caps. 6-9) se exaltan las excelencias de la sabiduría, que es presentada como un auxiliar necesario de los príncipes. El autor—el pretendido Salomón—comienza con una severa admonición a los reyes para que sigan la sabiduría verdadera (6, 1-20). Después, y en primera persona, describe su amor a la Sabiduría, cómo la obtuvo por medio de la oración y cómo con ella le vinieron todos los bienes (6, 22 - 7, 21). La Sabiduría es una emanación de la belleza y poder de Dios (7, 22 - 8, 1). Por eso Salomón se desposó con ella (8, 2-16). Convencido de que no la merecía, porque es don gratuito de Dios (8, 17-21), la pide al Señor

en una especie de salmo que bien pudiera ser, como alguno ha sospechado, traducción de una pieza poética hebrea de carácter acróstico (9, 1-18). En esta descripción de la Sabiduría hay un doble avance sobre los sabios anteriores: de una parte, el objeto de la sabiduría que Dios concede al que se la pide ya no se limita al conocimiento de la Ley; es universal, podríamos decir, enciclopédico:

«Porque El nos da la ciencia verdadera de las cosas
y el conocer la constitución del Universo y la fuerza de [los elementos;
el principio, el fin y el medio de los tiempos;
el curso regular de los astros y los cambios de las [estaciones;
el ciclo de los años y la posición de las estrellas;
la naturaleza de los animales y los instintos de las [fieras
la fuerza de los vientos y los razonamientos de los [hombres;
las diferencias de las plantas y las virtudes de las [raíces.
Todo lo que me estaba oculto lo conocí a las claras,
porque la sabiduría, artífice de todo, me lo enseñó.»
(7, 17-21)

Pero, además, el pseudo-Salomón es optimista con relación a la posibilidad de adquirir estos conocimientos sobre el mundo. Ben Sirac había aconsejado moderación:

«Lo que está sobre ti no lo busques,
y lo que está sobre tus fuerzas no lo procures.
Aténte a lo que está a tus alcances,
y no te inquietes por lo que no puedes conocer.»
(Eclo. 3, 22 s.)

Qohelet desconfiaba de la capacidad del hombre para conocer lo que desearía saber. Por ello aconsejaba: «No quieras ser demasiado justo ni demasiado sabio; ¿para qué quieres destruirte?» (Ecles. 7, 16) «...porque donde hay mucha ciencia hay mucha molestia, y creciendo el saber crece el dolor» (Ecles. 1, 18). Y terminaba su libro diciendo: «No busques, hijo mío, más de esto, que el componer libros es cosa sin fin y el demasiado estudio fatiga al hombre» (Ecles. 12, 12). El autor de la Sabiduría cree que el hombre puede y debe aspirar a ese conocimiento de la naturaleza toda porque Dios lo creó para dominarla toda.

Por último, la tercera parte del libro (caps. 10-19) canta

la actuación de la sabiduría en la Historia. Recuerda los *Elogios de los Padres* de Ben Sirac. Pero más que en las cualidades de esta sabiduría, nuestro libro se complace en descubrir los atributos divinos que resplandecen en los acontecimeintos. Mientras Ben Sirac recorre toda la historia bíblica hasta su tiempo, Sabiduría—tras una breve referencia a la historia primitiva de los 11 primeros capítulos del Génesis (10, 1-4) y a los patriarcas Abraham, Jacob y José (10, 5-14)—reduce su consideración a los sucesos del Exodo y de la conquista. Después de un breve resumen (10, 15-21), siguen siete dípticos en los que se contrapone la justicia de Dios con los egipcios a las misericordias del Señor con Israel en torno a siete puntos o temas principales:

(11, 1-14).—A la sed de los egipcios cuando la plaga primera convirtió las aguas del Nilo en sangre (Ex. 7, 14-24), se contrapone la providencia amorosa de Dios con Israel, a quien procuró agua de la roca golpeada por la vara de Moisés (Núm. 20, 1-13).

(16, 1-4).—El hambre de los egipcios, cuando la segunda plaga de las ranas los hizo sentir náuseas por los alimentos (Ex. 7, 26 - 8, 11), constrasta con la satisfacción procurada a los israelitas por medio de las codornices (Ex. 16, 12 s.; Núm. 12, 31 s.)

(16, 5-15).—Muchos egipcios murieron por las picaduras de mosquitos en la cuarta plaga (Ex. 8, 16-20) y por la invasión de langostas en la octava (Ex. 10, 1-20); en cambio, los israelitas mordidos por las serpientes eran curados con solo mirar a la serpiente de bronce levantada por Moisés en medio del campamento (Núm. 21, 4-9).

(16, 16-29).—Mientras el fuego arrasa a Egipto en la séptima plaga (Ex. 9, 22-24), favorece a los israelitas permitiéndoles cocer el maná, que se derretía a los primeros rayos del sol (Ex. 16).

(17, 1 - 18, 4).—Frente a las tinieblas que atormentaron a los egipcios en la plaga novena, a los israelitas guió por el desierto una columna de fuego (Ex. 13, 21 s.; 40, 36-38; Núm. 9, 15-23).

(18, 5-25).—Nadie salvó a los primogénitos egipcios de la décima plaga (Ex. 11, 4 ss.; 12, 29 s.); los israelitas, aunque castigados por sus faltas, son salvados por la intercesión del Sumo Sacerdote (Núm. 17, 6-15).

(19, 1-9).—Los egipcios perecen en el Mar Rojo, mientras que los israelitas lo habían atravesado a pie enjuto (Ex. 14, 5-31).

Entre el primero y segundo díptico hay una larga digre-

sión que parece responder a una objeción implícita contra la justicia de Dios. La respuesta es doble: Dios, al castigar, lo hizo poco a poco para dar lugar al arrepentimiento de los culpables y para que todos aprendiéramos a confiar en su misericordia y a ser misericordiosos nosotros mismos con los demás (11, 15-12, 27). Y los castigados eran culpables, porque la idolatría es una vanidad de la cual son responsables (caps. 13-15). En la misma línea, el final del libro (19, 12b-20) pone de relieve el justo castigo de los sodomitas y de los egipcios, y la providencia de Dios en castigarles «por do más pecado habían».

Toda esta larga sección tercera del libro pertenece claramente al género midrášico. Es una reflexión panerética sobre la historia. Los acontecimientos del Pentateuco aparecen amplificados con detalles que no sabríamos decir si añadió el Pseudo-Salomón o si recogió de las tradiciones orales posteriores. La finalidad parenética es evidente. Hay en sus reflexiones toda una filosofía—mejor diríamos teología—providencialista. Dios castiga a los malvados con las mismas calamidades con que ellos afligieron a su pueblo: lo redujeron a esclavitud y fueron presa de las tinieblas; quisieron exterminarlo y fueron exterminados ellos. Por otra parte, fueron castigados por las mismas creaturas que les dieron ocasión de pecado: adoraron a las bestias y por bestias fueron atormentados. La conducta misericordiosa de Dios con los malos debe ser motivo de confianza para los hijos pecadores arrepentidos y modelo en su comportamiento con los demás. La voluntad salvífica de Dios rebasa los límites raciales de Israel. Se percibe una dimensión escatológica en el carácter impersonal de los acontecimientos (ni un solo nombre propio, fuera del Mar Rojo) y en el valor típico que se atribuye a los castigos terrestres (las tinieblas de Egipto son el preludio de las eternas tinieblas que envolverán a los malos).

### En los umbrales del Nuevo Testamento.

El libro de la Sabiduría, no sólo por la época en que fue escrito, sino por su lenguaje y su destinación y por las nuevas ideas que aporta, está más cerca de nosotros que cualquier otro libro del Antiguo Testamento.

San Pablo no podía menos de sentir en sus páginas el espíritu universalista que presidía su predicación apostólica. Sin citarlo expresamente, bebe en él con frecuencia.

Su doctrina sobre el conocimiento de Dios a través de

las creaturas (Rom. 1, 19-23) está calcado en *Sabiduría* 13, 1-9. Los colores con que pinta la corrupción del paganismo (Rom. 1, 24-32) están tomados de la paleta de Sab. 14, 22-27. Su consideración sobre el poder irresistible de Dios, Divino Alfarero, y sobre la longaminidad de su Providencia en el castigo de los malos y en la misericordia para con los buenos recuerdan a Sab. 12, 12 s.; 15, 7; 12, 19-22. La panoplia de que desea ver revestidos a los cristianos en su lucha contra el diablo (Ef. 6, 13-17) refleja en parte la armadura de que Dios se reviste contra los malos en Sab. 5, 17 ss. Por último, la figura del Hijo de Dios en Hebr. 1, 3 y en Col. 1, 15 tienen rasgos de la Sabiduría descrita en nuestro libro (Sab. 7, 25 s.).

TEXTOS Y VERSIONES.

El original griego se conserva bien.

La versión latina que recoge la Vulgata no fue hecha directamente por San Jerónimo. Este se limitó casi a transcribir la Vetus Latina, que es buena en general.

La Pešitta tiene el defecto de ser un poco libre en aras de la elegancia.

De las versiones cópticas se conserva la Sahídica, que es muy fiel. De menor importancia son la Siro-hexaplar y la etiópica.

## CAPITULO VII

# EL CANTAR DE LOS CANTARES

Fuera del cuadro de los libros estrictamente sapienciales, pero incluido en el bloque cristiano de los llamados didácticos, hay dos libros preferentemente líricos: el Cantar de los Cantares y las colecciones de salmos comprendidos bajo el título general de Salterio. En el presente capítulo estudiaremos el primero.

### Un extraño libro sacro.

El Cantar de los Cantares, catalogado por los judíos entre los cinco Rollos o Meguil.loth, ocupa en las biblias hebreas el primer puesto de los cinco. En las sinagogas se lee en la octava de Pascua.

Aparentemente, es una serie de requiebros entre un enamorado y su esposa. Ni una sola vez se mienta a Dios en él. Y sin embargo, de su canonicidad no hubo nunca, ni entre judíos ni entre cristianos, duda seria. Los judíos lo admitieron como inspirado en el sínodo de Yamnia. Si alguna duda surgió en el siglo II de nuestra Era fue pronto y categóricamente rechazada. En la Misnah (Yadaim 3, 5) leemos esta curiosa controversia: «Todos los libros sagrados manchan las manos (1). El Cantar de los Cantares y Qohelet

---

(1) Se trata de una impureza legal de signo contrario a la habitual. El que tocaba un cadáver tenía que purificarse, porque el cadáver era legalmente impuro. Por la razón contraria el que tomaba en sus manos un libro sagrado tenía que lavárselas antes de emplearlas en otros usos profanos.

En el escritorio de los monjes de Qumrân se ha encontrado una

manchan las manos. Dijo Rabí Judas: Qohelet mancha las manos, del Cantar de los Cantares hay controversia. Dijo Simón ben Azai: Yo mismo oí de labios de los setenta ancianos, cuando fue nombrado presidente Rabí Eleazar ben Azarías (año 90 después de Cristo), que el Cantar y Qohelet manchan las manos. Dijo Rabí Aquiba: ¡Líbrenos Dios! Nadie en Israel dudó que el Cantar manche las manos, porque todo el mundo no vale tanto cuanto el día en que el Cantar fue dado a Israel; todas las escrituras son santas, pero el Cantar es santísimo».

Entre los cristianos, a pesar de no encontrarse citado ni una sola vez en el Nuevo Testamento, siempre ha sido tenido el Cantar como libro inspirado y canónico. Lo que Filastrio reprueba en la herejía 135 (2) y lo que el V Concilio Ecuménico (II de Constantinopla) condenó en Teodoro de Mopsuestia, no fue la negación de su canonicidad, sino la interpretación, que sólo veía en él un canto puramente profano.

El nombre «Cantar de los Cantares» ha pasado inalterable del título hebreo a todas las demás lenguas. La Pešitta añade a manera de subtítulo: Sabiduría de las Sabidurías de Salomón. Es en hebreo la forma clásica para expresar el superlativo. Y así, «siervo de los siervos» significa el más humilde de los siervos; «Rey de los reyes y Señor de los que dominan», el más grande entre los reyes y el más poderoso señor; «los cielos de los cielos», los más altos cielos; «Santo de los santos», el lugar santo por excelencia; «vanidad de vanidades», la más absoluta vanidad. El Cantar de los Cantares es, pues, el cántico por excelencia, el mejor de los cánticos.

### ¿Quién fue su autor?

La tradición, tanto judía como cristiana, atribuyó siempre el Cantar a Salomón. El único fundamento parece haber sido la indicación del primer versículo del libro en el texto hebreo (Sir hàšširim ašer liš'lomoh), donde se dice que el Cantar hace referencia a Salomón. La partícula *le* puede sig-

---

especie de escudillas con restos de tinta y agua. Eran empleadas para lavar la pluma antes y después de escribir el sacrosanto nombre de Yahvéh. No se podía escribir el nombre inefable con la tinta que hubiera escrito otras cosas y viceversa. Es la misma concepción subyacente a la expresión «mancha las manos» aplicada al contacto de los libros sagrados.

(2) ML. 12, 1267.

nificar muchas cosas: que el autor es Salomón, que trate de Salomón, que está dedicado a Salomón o escrito a la manera de Salomón. En cualquier caso, bien pudiera ser una añadidura posterior, dado que en la versión de los LXX no aparece. Y aun cuando fuera original, podría ser un pseudónimo.

De hecho, hoy, la mayoría de los críticos—incluso católicos—niegan la paternidad salomónica del Cantar. La forma demasiado artificiosa, la lengua ciertamente tardía—plagada de arameísmos y abundante en palabras de origen persa—y la clara dependencia ideológica respecto a los profetas escritores del siglo VIII antes de Cristo, obligan a situar la composición del libro en época muy posterior a la del Rey Sabio. El P. Prado ve otro argumento contra el origen salomónico del Cantar en el hecho de que Salomón aparezca en él como antagonista: su papel en el drama consistiría en tentar a la esposa y el resultado habría sido nulo.

El autor parece, pues, haber sido un anónimo que se encubrió con el seudónimo de Salomón.

Sobre la época de su composición hay diversidad de opiniones como consecuencia de las diversas interpretaciones que sobre el alcance literal histórico del libro dan los distintos autores. Miller lo coloca entre los siglos VIII y VII antes de Cristo; Joüon, Ruffenach, Biel, al final del destierro babilónico; Tobac, Holzhey, Gigot, Robert, después del destierro; Ricciotti, entre los años 400-330; Torelli, en la época postmacabáica.

## Aspecto literario del libro.

El Antiguo Testamento en general, y en concreto los libros sapienciales, nos tienen acostumbrados a géneros literarios bien distintos. El Cantar no se parece a ninguno. Es una colección de cantos líricos en los que, sin apoyo narrativo alguno, se hace intervenir a distintos personajes: el Esposo, la Esposa, los amigos del Esposo, las hijas de Jerusalén, los guardias de la ciudad, Salomón y sus cortesanos. El tono preferentemente lírico de la obra descuida la clara distinción del diálogo. La evidente unidad del poema está en su carácter dramático. Las distintas maneras de concebir la trama determinan otras tantas formas de dividir el Cantar en los distintos intérpretes.

El P. Prado (3) piensa que el drama describe la amorosa y constante fidelidad de Yahvéh a su pueblo y las vicisitudes de la correspondencia de éste, que es objeto de varias tentaciones o solicitaciones, personalizadas en Salomón. En consecuencia, divide el libro en seis cánticos y explica así su contenido:

*Canto 1.*—La esposa desea al amado ausente (1, 1 - 2, 7): la esposa habla al esposo ausente y muestra a las hijas de Jerusalén el amor que siente por él (1, 1-7). Salomón alaba a la esposa, la cual resiste a las solicitaciones del rey con alabanzas al esposo (1, 8 - 2, 3). La esposa pone de manifiesto nuevamente a las hijas de Jerusalén el ardor de su amor (2, 4-7).

*Canto 2.*—El amado visita a la esposa en el palacio (2, 8 - 3, 5): la esposa oye al amado que se acerca (2, 8-10a). El amado invita a la esposa a huir, la cual lo deja para una ocasión más oportuna (2, 10b-17). La esposa cuenta un sueño a las hijas de Jerusalén en el cual muestra de nuevo la vehemencia de su amor (3, 1-5).

*Canto 3.*—Salomón solicita de nuevo a la esposa (3, 6 - 4, 7): las hijas de Jerusalén describen la pompa de Salomón, que llega (3, 6-11). Salomón alaba la belleza de la esposa que calla (4, 1-7).

*Canto 4.*—El amado visita de nuevo a la esposa con sus amigos (4, 8 - 6, 3). El amado saluda a la esposa y celebra un banquete con los amigos (4, 8 - 5, 1). La esposa narra un sueño tenido después de la marcha del amado (5, 2-7). Las hijas de Jerusalén preguntan a la esposa por la belleza y las costumbres del esposo (5, 8 - 6, 3).

*Canto 5.*—Salomón, por tercera vez, solicita en vano el amor de la esposa (6, 4 - 7, 11). Salomón alaba a la esposa y le propone la dignidad real (6, 4-10). La esposa, en una danza simbólica, da a entender al rey que permanece firme en la fe dada a su amado (6, 11 - 7, 1). Los cortesanos y Salomón alaban a la esposa danzante y se retiran (7, 2-11).

*Canto 6.*—La esposa vuelve al amado para comenzar las bodas (7, 12 - 8, 14). La esposa habla al amado ausente como presente y se deleita con su abrazo (7, 12 - 8, 4). El amado con los amigos recibe a la esposa, la cual canta el poder y la victoria del amor (8, 5-14).

---

(3) Simon-Prado: *Praelectionum biblicarum compendium.* II: *De doctrina seu de libris didacticis* (Madrid, Ed. El Perpetuo Socorro, 1951), p. 165 s.

ROBERT (4), en cambio, aplica al Cantar su teoría del «procedimiento antológico». Visto que muchas expresiones del Cantar habían adquirido en la literatura profética el aspecto de clichets literarios, busca interpretar el pensamiento del Cantar a la luz de las mismas. Su conclusión es que nuestro libro trata de las continuas desilusiones padecidas por los que volvieron de la cautividad de Babilonia. El Esposo es Yahvéh; la Esposa, Israel repatriado; las hijas de Jerusalén, sus habitantes; los hijos de su madre (1, 6), los caldeos (de donde procedía Abraham).

El poema, según esto, se divide en cinco cantos, precedidos de una *Introducción* en la que la Esposa exilada invoca al ausente, le apostrofa y se figura que ya la ha conducido a su casa (1, 1-4).

*Canto 1* (1, 5-2, 7).—Israel añora a Yahvéh, descrito bajo la imagen de un Pastor (1, 5-7). El coro la hace saber que para encontrarlo en Sión, donde mora, tendrá que desandar el camino del desierto (1, 8). Interviene el Esposo comparando la situación de la esposa con la cautividad de Egipto («caballo uncido al carro del Faraón») y anunciando que cambiará sus arreos por oro y plata (1, 9-11). Sigue un diálogo amoroso entre los dos enamorados que alude a la mutua posesión con colores palestinenses (1, 12-2, 6). Pero la extraña conjuración de 2, 7 descubre que todo es todavía un sueño.

*Canto 2* (2, 8-3, 5).—Muestra en dos dísticos la mutua búsqueda de los esposos. En el primero (2, 8-16) el Esposo acude en busca de la Esposa (2, 8 ss.), anunciándola, bajo la imagen de la primavera (2, 10-14), la proximidad de la liberación (¿escatológica?). La Esposa pide que le cacen las raposas que, por analogía con otros contextos proféticos, son los pueblos circunvecinos (samaritanos, anmonitas, árabes y filisteos), que obstaculizan la obra de la restauración (2, 15). En el segundo dístico (2, 17-3, 4) la Esposa busca por las calles y las plazas (¿de Jerusalén?) al Esposo, preguntando incluso a los guardias (3, 3), que parecen ser los representantes de la potencia dominadora, hasta que le encuentra y le introduce en el templo (3, 4). Desgraciadamente, 3, 5 nos indica que todo es todavía un sueño.

*Canto 3* (3, 6-5, 1).—Comienza describiendo, con colores de la salida de Egipto, la vuelta de la primera caravana de repatriados. A la cabeza viene Salomón, que bien pudiera

(4) A. ROBERT: *Le Cantique des cantiques*, en «La Sainte Bible» de Jerusalén, París, 1951.

simbolizar a Zorobabel (3, 6-11). A continuación, el Esposo describe apasionadamente los encantos de la Esposa (4, 1-15), empleando algunos términos (4, 9 s.) de los que Ella había usado (1, 2-4) para describirle a El (con lo cual se da a entender la reciprocidad del amor).

*Canto 4* (5, 2 - 6, 3).—A la solicitación del Esposo (5, 2) opone la Esposa fútiles pretextos, como quien pretende hacerse de rogar (5, 3). Cuando se decide a abrir, el Esposo ha huido y Ella le busca desconsolada, aguantando los malos tratos de los guardias y preguntando a las hijas de Jerusalén (5, 4-8). La intervención del coro (5, 9) provoca en la Esposa una nueva descripción del Esposo, que—extrañamente—es presentado con las características del Templo (5, 10-16). Nueva intervención del coro (6, 1) y la Esposa reafirma la posesión recíproca (6, 2 s.) como en 2, 16, pero con una variante significativa: allí Yahvéh venía a Ella, aquí es Ella la que va a Yahvéh.

*Canto 5* (6, 4 - 8, 3).—Consta de tres partes: primero, dos descripciones de la Esposa (6, 4-11 y 7, 2-6) separadas por una afirmación enigmática de mutua posesión (6, 12) y el anuncio de la vuelta del destierro (7, 1). La primera descripción repite la de 4, 2-3 y la segunda es simétrica de 5, 10-16 (allí el Esposo es descrito con alusiones al Templo; aquí la Esposa, con figuras de la topografía palestinense). Sigue el pasaje 7, 7-10, que expresa los deseos apasionados del Esposo, a los cuales responde la acogida de la Esposa y la invitación a gozar de la primavera (7, 11-14). Por último, la invitación se cierra con un voto mesiánico (8, 1-2) y la escena termina con la afirmación de la mutua posesión.

*Desenlace.*—8, 4 repite el estribillo de los cantos 1 y 2 para preparar el desenlace. En 8, 5 se da a entender que por fin el Esposo despierta a la Esposa trayéndola, a través del desierto, a la patria de sus mayores. Por fin, en 8, 6-7b el Esposo exhorta a la Esposa a la fidelidad. (Lo que sigue, según Robert, son apéndices, quizá de época de Juan Hircano —años del 135 al 105—, en los que un escriba fariseo critica el laicismo del soberano).

Según esto, para Robert el Cantar sería una alegoría en la que, bajo la imagen del amor entre dos esposos, se describe el arrepentimiento de Israel, que en castigo a su infidelidad padeció cautividad en Babilonia. Dios invita, pero también Israel busca a Yahvéh. Más aún: Yahvéh se hace rogar. Aunque la situación inicial es de divorcio por infidelidad, la vuelta se pinta delicadamente, como un primer amor.

DIVERSAS INTERPRETACIONES DEL CANTAR.

A pesar de sus discrepancias de detalle, estas dos divisiones de la obra que acabamos de ofrecer, coinciden en la interpretación figurada del Cantar que, bajo la imagen de los dos esposos, describiría las relaciones entre Dios y su pueblo. Sin embargo, la historia de más de veinte siglos de interpretación del Cantar presenta opiniones variadísimas, que trataremos de resumir brevemente, agrupándolas en tres direcciones: según que sus defensores atribuyan al autor una intención literal propia, una intención típica o un sentido literal figurado

*Explicación literal propia.*—El autor del Cantar habría intentado exclusivamente lo que a primera vista descubrimos en su libro: un poema erótico. Ya en el siglo VI Teodoro de Mopsuestia sostenía que el autor había intentado simplemente cantar los amores de Salomón con la hija del faraón de Egipto. Esta interpretación, rechazada por el Concilio II de Constantinopla (V Ecuménico: año 553) y recogida, aunque sin eco alguno inmediato, por el judío Sebastián Castellion (1547), reaparece bajo otra forma en Panigarola (1621): se trataría sencillamente de los amores entre un pastor y una pastora. Jacobi, en 1771, introduce un elemento nuevo: la pastora habría sido arrebatada a su prometido para ser conducida al harén de Salomón; pero éste, ante la resistencia de la muchacha, que rehusaba sus dones, se vio obligado a devolverle la libertad. Renán vulgarizó en Francia esta interpretación literal. Budde, en 1898, aprovechando las noticias recogidas por Wetzstein, cónsul alemán en Damasco, sobre las costumbres nupciales en el Haurán, propuso una nueva teoría que tuvo muchos seguidores: el Cantar es una colección de cantos amorosos para celebrar durante una semana las bodas del rey. La teoría de Budde fue aceptada por autores católicos, como Herder y Roig. Finalmente, Meet, en 1922, seguido por Wittekindt, en 1925, piensa que, a semejanza de un himno a Tammuz encontrado en un texto cuneiforme, el Cantar es un ritual empleado en Palestina con ocasión de las fiestas licenciosas que se celebraban en honor de los dioses de la vegetación.

Dentro de la misma interpretación literal propia habría que situar la opinión de algunos autores católicos como Dubarle (1954) y Audet (1955), para los cuales el Cantar tendría por fin exaltar el amor humano tal como Dios lo quiere, y habría sido empleado con esa exclusiva finalidad

en las bodas palestinenses de la época protexílica hasta que más tarde, por influjo del rabinismo, comenzó a ser interpretado alegóricamente. Esta opinión no se diferencia mucho de la expresada por Jean Guitton (1934) interpretando a M. Pouguet: el Cantar enuncia, en sentido literal y bajo el ropaje de un juego dramático, la verdadera doctrina sobre el matrimonio (indisolubilidad, fidelidad y monogamia), pero conteniendo en germen otro ulterior sentido espiritual (la unión de Yahvéh con Israel), que al correr de los tiempos se desarrollaría en un sentido alegórico.

Contra esta interpretación meramente naturalista y de formas tan variadas como ha podido verse, hay objeciones de mucho peso. La primera es la tradición exegética, tanto judía como cristiana, que desde los más remotos tiempos de que tenemos noticia interpretó el Cantar como descripción de los amores entre Dios y su pueblo. Ni se explica de otra manera que, sin discusión alguna, fuera incluido entre los libros inspirados y canónicos un escrito meramente profano que ni siquiera mienta a Dios; menos aún si, como piensan Meet y Wittekindt, hubiera sido originariamente un ritual pagano. La explicación más moderada de Teodoro de Mopsuestiea fue rechazada, como vimos, por el Concilio II de Constantinopla. A esto deben añadirse los argumentos que en favor de la explicación literal figurada religiosa aduciremos más adelante.

*Interpretación típica.*—El sentido típico es una propiedad exclusiva de los libros inspirados por ser obra de Dios. Normalmente, el sentido de un escrito es lo que el autor del mismo intenta comunicar directa o inmediatamente con las palabras que emplea, tomadas en significación primera o propia (sentido literal propio) o en su significación translaticia o figurada (sentido literal impropio o figurado). Pero Dios, autor principal de la Escritura, puede intentar—y de hecho intentó—a través de las personas o acontecimientos reales descritos en la misma Escritura, significarnos otras cosas. Hay entonces un doble sentido superpuesto: el inmediato (literal propio o figurado) y, mediante éste, el típico o real. El sentido típico podría definirse diciendo: es lo que el autor intenta comunicar no directa e inmediatamente con las palabras que emplea, sino mediante las cosas (personas o acontecimientos), directa e inmediatamente significados por las palabras que emplea. Un ejemplo: en Núm. 21, 4-9 se nos describe, en *sentido literal propio*, el hecho de la serpiente de bronce que, por mandato de Yahvéh,

construye Moisés en el desierto y coloca sobre un asta para que, mirándola, fueran milagrosamente curados los israelitas de las mordeduras de las serpientes. En *sentido típico,* Dios quiso, mediante este episodio, significar además la salvación futura de cuantos hicieran suyos los méritos de Cristo clavado en la cruz: «A la manera que Moisés levantó la serpiente en el desierto, así es preciso que sea levantado el Hijo del Hombre para que todo el que creyere en El tenga la vida eterna» (Juan 3, 14 s.). El carácter típico de un pasaje, por depender de la libérrima intención de Dios, sólo puede sernos conocido por una nueva revelación, como en el caso que acabamos de citar.

Volviendo al Cantar, hay autores que lo entienden en sentido típico. Según ellos, el autor inspirado habría querido describir en *sentido literal propio* el amor de Salomón a alguna de sus mujeres, o más concretamente, a la hija del faraón; pero estos amores descritos en sentido literal propio serían, en la mente de Dios autor principal, *tipo de los amores entre Yahvéh y su pueblo.* Así, entre otros P. Sherlog (1633), F. Q. de Salazar (1642), Bossuet (1693), Dom Calmet (1726), Carazza (1846). P. Shegg (1865). Más tarde, y por influjo de Budde, cambia el elemento figurativo o típico, objeto inmediato del sentido literal propio, que ya no es el amor concreto de Salomón, sino los cánticos folklóricos empleados en las bodas reales. Así, los católicos Zapletal (1907), J. Hontheim (1908) y más recientemente A. Miller (1927), para quien el sentido literal propio exaltaría el matrimonio ideal, y a través de éste, Dios habría intentado cantar las relaciones místicas entre El y su Pueblo.

Dogmáticamente, nada tendríamos que oponer a esta interpretación. Con todo, no nos convence. Como arriba dijimos, el carácter típico de un escrito sólo puede sernos conocido por una nueva revelación. Y ésta no nos consta en nuestro caso, como no queramos verla implícita en la unánime interpretación espiritual que del Cantar ha hecho siempre la tradición exegética judía y cristiana. Pero esta unanimidad, que, como interpretación verdadera del alcance literal del libro, hace mucha fuerza, no nos parece suficiente para afirmar su carácter típico por las especiales dificultades que entraña. En efecto, se nos hace cuesta arriba admitir que los amores de Salomón puedan ser tipo de los amores de Dios, teniendo en cuenta el juicio que de aquéllos se hace en 3 Re. 11, 1-13 y en Eclo. 47, 21 s.: «Pero te diste al amor de las mujeres, y les diste poder sobre tu cuerpo; y pusiste mácula a tu gloria, deshonraste tu estrado; y trajiste la

cólera sobre tus hijos y lamentos sobre tu linaje». Este inconveniente se obvia en la hipótesis del P. Miller, para quien el tipo sería el matrimonio ideal; pero generalmente se estima que el tipo, para serlo, tiene que ser algo real.

*Explicación literal figurada.*—Lo forzado de la interpretación típica del Cantar y lo inverosímil de una intención puramente erótica en un autor inspirado cuyo libro siempre ha sido interpretado como descripción de las relaciones entre Dios y su pueblo, han hecho pensar a muchos en una explicación figurada. Aunque las palabras del Cantar en su significación literal propia parezcan una simple exaltación del amor humano, el autor habría intentado—parabólica o alegóricamente—otra cosa. Este sería su único sentido. No se trataría de doble significación, sino de una sola bajo el ropaje literario de requiebros amorosos entre dos enamorados.

En la determinación de este único sentido hay todavía diversas opiniones. Para unos, la intención del autor fue de orden *filosófico.* En la baja Edad Media, algunos autores, con Leví ben Gerson a la cabeza, influenciados por la filosofía árabe-aristotélica de Avicenna y Averroes, defendieron que se trataba de la unión del alma con el entendimiento agente (!!). Menos fantástica, pero no mucho más verosímil, es la teoría propuesta en el siglo XVII por Gordon y seguida por Rosenmüller, según la cual nuestro libro sería un canto a los desposorios de Salomón con la Sabiduría. Se fundan en las afirmaciones que el libro de la Sabiduría pone en boca del Rey Sabio (Sab. 8, 2.9.16-18).

Otros descubren una intención *histórica:* bajo la imagen del amor humano, el autor habría querido descubrir el amor del pueblo al rey (Teodoreto, que piensa en los primeros tiempos de la Monarquía y atribuye el libro a Salomón); o el deseo de unión entre el reino del Norte y el del Sur por los años del piadoso rey Ezequías (L. Hug, 1813); o la lucha entre la cultura yahvística y el helenismo en la época de Antíoco IV Epífanes (A. Torelli, 1892); o, finalmente, los avatares de la Alianza desde el Exodo hasta los tiempos mesiánicos (Joüon, 1909)...

Pero la mayoría se inclinan por una finalidad *religiosa:* el autor intenta, bajo la imagen de unos amores humanos, describir los amores de Dios a su pueblo, ya sea éste el pueblo israelítico histórico, ya sea el futuro pueblo mesiánico. Esta interpretación tuvo bastante aceptación entre los judíos y cristianos desde muy antiguo.

En el IV libro de Esdras (5, 23-27) se denomina al pueblo con algunos de los nombres empleados en el Cantar para designar a la Esposa: «jardín», «lirio», «paloma» (Cant. 2, 1.10.14; 4, 12). El Targum, el Talmud y toda la tradición judía hasta hoy sostiene que Dios es el «Amado» del Cantar y que la «esposa» es Israel. Y es que en el Antiguo Testamento—y ya desde muy antiguo—las relaciones entre Dios y su pueblo se presentan bajo la imagen del matrimonio. Dice Dios en Oseas (2, 19 s.): «Seré tu esposo para siempre, y te desposaré conmigo en justicia, en juicio, en misericordias y en piedades, y yo seré tu esposo en fidelidad y tú reconocerás a Yahvéh». Y en Jeremías 2, 2 dirigiéndose a Jerusalén: «Me acuerdo de tu fidelidad al tiempo de tu adolescencia, de tu amor hacia mí cuando te desposé conmigo, de tu seguirme a través del desierto...» Ezequiel 16, 1-13 describe el amor apasionado de Yahvéh por Jerusalén. El Deutero Isaías, aludiendo a los tiempos de la restauración, vuelve a emplear los mismos acentos: «Porque tu marido es tu Hacedor, que se llama Yahvéh Sebaot, y tu Redentor es el Santo de Israel, que es el Dios del mundo todo. Sí, Yahvéh te llamó como a mujer abandonada y desolada. La esposa de la juventud, ¿podrá ser repudiada?, dice tu Dios. Por una hora, por un momento te abandoné, pero en mi gran amor vuelvo a llamarte» (Is. 54, 5-7). «No te llamarán ya más la «Desamparada», ni se llamará tu tierra «Desierta»; sino que te llamarán a ti «Mi complacencia en ella», y a tu tierra «Desposada»; porque en ti se complacerá Yahvéh, y tu tierra tendrá esposo. Como mancebo que se desposa con una doncella, así el que edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias del esposo, así harás tú las delicias de tu Dios» (Is. 62, 4 s.). Consiguientemente, a la infidelidad y apostasía del pueblo que marcha tras de los ídolos se llama adulterio. Dice Dios a los hijos de Israel por boca de Oseas: «Protestad de vuestra madre; protestad, porque ni ella es mi mujer ni yo soy su marido. Que aleje de su rostro sus fornicaciones y de entre sus pechos sus protituciones; no sea que yo la despoje, y, desnuda, la ponga como el día en que nació y la convierta en desierto, en tierra árida, y la haga morir de sed» (Os. 2, 2 s.). En el mismo sentido se expresa, con lenguaje durísimo, Jeremías 3, 6-10; 13, 26 s. Pero a todos supera en crudeza Ezequiel 16, 14-34; 23 (entero). En Isaías 5, 1-7 (la famosa alegoría de la viña y el viñador) se llama a éste «Dodí» = Amado mío, expresión con que tantas veces se designa al Esposo en el Cantar. El sentido se afirma claramente: «Pues bien, la viña de Yah-

véh Sebaot es la casa de Israel, y los hombres de Judá son su amado plantío» (Is. 5, 7). Por último, la imagen del pastor bajo la cual es presentado el Esposo en el Cantar, recurre frecuentemente en los profetas aplicada a Yahvéh: Jer. 31, 10; Salmos 23, 1-4; 33, 2; 95, 7; 100, 3; Miq. 2, 12; 7, 14; Ez. 34, 1-22 (nótese que en este capítulo y en 37, 24 se da el mismo título de Pastor al futuro Mesías descendiente de David: vv. 23-31).

Si, como parece, el Cantar fue escrito a la vuelta de la cautividad, los ánimos estaban perfectamente preparados —con la lectura de los profetas anteriores—para entender el alcance de la alegoría.

De los judíos pasa esta interpretación a los cristianos, aunque algo transformada: el lugar de Yahvéh lo ocupa Cristo; y el de Israel, la Iglesia. Ya Ezequiel había preparado la transposición al trasladar el oficio de Pastor al futuro Mesías. Jesús se aplicará a Sí mismo la alegoría en Juan 10, 11-16; se dirá «enviado a las ovejas que perecieron de la casa de Israel» (Mt. 15, 24) y enviará a sus discípulos «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt. 10, 6); llamará a sus discípulos «pequeña grey» (Lc. 12, 32); declarará su amor por la «oveja perdida» (Mt. 18, 12-14; Lc. 15, 3-7); y encargará a San Pedro que apaciente sus corderos y sus ovejas (Jn. 21, 16-17). En la misma línea, los apóstoles llaman a Cristo «gran Pastor de las almas» (Heb. 13, 20), «Príncipe de los pastores» (1 Pe. 5, 4) y «Pastor de vuestras almas» (1 Pe. 2, 25).

La realidad mesiánica del reino de los cielos es comparada en el Evangelio a un banquete nupcial (Mt. 22, 1-14). Más aún; Jesús se presenta a Sí mismo como el Esposo (Mt. 9, 15; Mc. 2, 19 s.; Lc. 5, 34 s.), y Juan Bautista se llama humildemente «el amigo del Esposo» (Jn. 3, 29). San Pablo ve el modelo del amor entre los esposos en el amor que Cristo ha tenido a la Iglesia (Ef. 5, 23-32), y considera a las almas de los fieles desposadas con Cristo: «os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen» (2 Cor. 11, 2). Y San Juan en el Apocalipsis (21, 9 ss.) nos hace asistir a las bodas del Cordero con la Nueva Jerusalén.

No es de extrañar, por tanto, que la tradición cristiana desde Hipólito Romano y Orígenes haya interpretado siempre el Cantar en este sentido: el Esposo es Cristo, y la Esposa la Iglesia (bien entendiendo a ésta como opuesta a la sinagoga, bien en sentido más amplio, abarcando todas las edades e incluyendo por tanto al Israel histórico).

Esta interpretación colectiva (Dios-pueblo) no impide la aplicación del Cantar a las relaciones individuales de cada alma con Dios. De hecho la liturgia emplea a menudo pasajes de nuestro libro en las festividades de la Virgen y de las mujeres santas, con especial abundancia en el Oficio y en la misa de Santa María Magdalena. Se trata, sin embargo, de simples acomodaciones, legítimas en este caso, por la natural inclusión de los individuos en la colectividad. Si el Cantar describe la absoluta fidelidad del amor de Dios a sus creaturas racionales, a pesar de las deficiencias del nuestro —tejido de infidelidades y arrepentimientos—, es natural que cualquier hombre pueda verse reflejado en él; y que se vean retratados más en el amor los buenos, más en la infidelidad los pecadores. Sin embargo, sería peligroso querer ver en el Cantar aplicaciones individuales demasiado literales. Sobre todo, creemos que en su totalidad no puede hablarse de un sentido literal mariológico. Las deficiencias de la Esposa no dicen bien con la santidad inmaculada de la Llena de gracia.

## Texto y versiones.

El texto hebreo masorético de nuestro libro es, en general, bueno. Sólo en algunos pasajes resulta corrompido o, en todo caso, dudoso.

La versión griega de los LXX es demasiado literal y en ocasiones no hace sentido.

El Targum del Cantar es más un comentario que una versión.

La Vulgata latina es, entre todas las versiones del Cantar, la más elegante y la que mejor traduce el texto hebreo masorético.

## CAPITULO VIII

# EL LIBRO DE LOS SALMOS

Dentro de su carácter lírico, el libro formado por la colección de los Salmos es el más heterogéneo de toda la Biblia. Se trata de 150 composiciones poéticas de muy diverso estilo, atribuidas a distintos autores y escritas a lo largo de un período de nueve siglos, que se extiende desde el siglo x al II antes de Cristo.

En las Biblias hebreas ocupa el primer puesto de la tercera colección (los Ketûbîm), paralelamente a la versión griega de los LXX, que lo sitúa al frente de los libros sapienciales o *didácticos*. La Vulgata, en cambio, coloca el Salterio después de Job.

Ha sido siempre el libro de oración por excelencia de las comunidades hebreas y de la Iglesia cristiana.

### El título del libro.

En hebreo es *Tehillim* o *Sefer tehillim* (= Alabanzas o Libro de las alabanzas). Los LXX lo titulan Ψαλμοι, o bien βιβλος φαλμων (el cód. Alejandrino: φαλτήριον), de donde pasó a la Vulgata como *Liber Psalmorum* o *Psalterium*, y de ahí a las lenguas modernas (Salterio o Libro de los Salmos).

Ninguno de estos títulos corresponden plenamente al contenido del libro. Como más adelante veremos, no todas las composiciones aquí recogidas son alabanzas o himnos; y en cuanto al título «Salmo» (traducción del hebreo «mizmor», que figura al frente de algunas de ellas), significa *poema*

*cantado con acompañamiento de instrumento de cuerda,* y no se adecúa, por tanto, a todas las piezas del Salterio. Pero el uso tiene fuerza de ley.

### El número de Salmos.

Canónicamente, la Iglesia sólo admite los 150 que figuran en el Texto hebreo y en la Vulgata. El salmo 151 que añaden los LXX nunca ha sido tenido por canónico. Ese es el alcance, sólo definitorio en lo exclusivo, de la expresión tridentina «Salterio davídico de 150 salmos». En realidad, el número de salmos es de 146.

La numeración es distinta en el TM y en la Vulgata que sigue a los LXX (1). He aquí la tabla de concordia:

| *TM* | *LXX - Vulgata* |
|---|---|
| 1 - 8 | 1 - 8 |
| 9 - 10 | 9 |
| 11 - 113 | 10 - 112 |
| 114 - 115 | 113 |
| 116 | 114 - 115 |
| 117 - 146 | 116 - 145 |
| 147 | 146 - 147 |
| 148 - 150 | 148 - 150 |

En esta diferencia de numeración acaso no tenga razón ninguno de los dos textos distintos. El salmo 9 de la Vulgata (= 9 - 10 del TM) es evidentemente un salmo acróstico y, por tanto, único. En cambio, el 113 de la Vulgata está mejor dividido en dos como lo presenta el TM (114 y 115). También nos inclinaríamos en favor del TM cuando considera único el salmo 116 (frente a la duplicidad en la Vulgata: 114 y 115) y el salmo 147 (contra la Vulgata que lo divide en dos: 146 y 147). En virtud de estos acoplamientos, la suma total de estos salmos 6 en la Vulgata (9, 113, 114, 115, 146 y 147) y seis en TM (9, 10, 114, 115, 116, 147) quedarían reducidos a cinco, y la colección mermada en uno.

Pero no es ésta la única irregularidad en la división del Salterio. Los salmos 41 y 42 de la Vulgata—correspondientes

(1) Esta diferente numeración suele ocasionar dificultades cuando se trata de comprobar las citas de los salmos. Por nuestra parte, usaremos siempre la numeración del texto hebreo.

al 42 y 43 del TM—son probablemente un solo salmo (con el mismo ritornello, ritmo, estilo e ideas); mientras que el 143 Vg = 144 TM debería dividirse en dos (vv. 1-11 y 12-15). Esto no alteraría el número total.

Sí lo alteran, en cambio, las evidentes repeticiones dentro del Salterio. Los salmos 14 (13), 70 (69) y 108 (107) se encuentran repetidos respectivamente en 53 (52), 40 (39) 14-18, y 57 (56) 8-12, 60 (59) 7-14. Con ello la suma total queda reducida a 146.

## Diversas colecciones dentro del Salterio.

En su forma actual el Salterio presenta cinco colecciones perfectamente diferenciadas: 1-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-150.

Un primer indicio de esta distinción son las doxologías que se encuentran al final de los salmos 41, 72, 89 y 106, y el hecho de que el salmo 150 sea todo él una doxología.

Otro argumento constituyen las repeticiones arriba apuntadas. Los salmos 14 y 40, 14-18 de la primera colección se encuentran repetidos en el 53 y 70, respectivamente, que pertenecen a la segunda; y el 108 de la cuarta en 57, 8-12 y 60, 7-14, asimismo pertenecientes a la segunda.

La cláusula añadida a la doxología del salmo 72 que cierra la segunda colección («Quedan completas las preces de David, hijo de Jesé») podría indicar que ahí se acaban los salmos de David. Pero dado que ese salmo (72) se atribuye a Salomón y en cambio aparecen otros salmos en la cuarta y quinta colección atribuidos a David, todo hace pensar que la cláusula fue colocada al final del salmo 72 como cierre de una colección que desconocía la existencia de otros salmos davídicos.

Otro indicio—tampoco despreciable y que confirma la tesis—es el diverso uso de los nombres divinos en las colecciones que por otros criterios se han demostrado distintas. En la 1.ª colección prevalece el nombre de Yahvéh (272 veces contra 15 Elohim); en la 2.ª, por el contrario, Elohim aparece 164 veces por 30 Yahvéh; la 3.ª (salvo los 10 primeros salmos netamente elohistas) resulta equilibrada; pero de nuevo la 4.ª y 5.ª son predominantemente yavistas (103 contra ninguna en la 4.ª y 236 contra 7 en la 5.ª).

En la repetición de los salmos 14 y 40 hecha en 53 y 70 —que ya por sí sola constituía una prueba de independencia entre las dos primeras colecciones—casi lo único que cambia es el nombre de Yahvéh por Elohim, según la predilec-

ción de cada coleccionista. La coincidencia de los dos hechos —repetición y cambio de nombre divino—confirma la existencia independiente de ambas colecciones.

### Características de cada colección.

Todos los salmos de la 1.ª colección (menos el 1, 2 y 33) aparecen expresamente atribuidos a David. Son salmos de carácter individual. Abundan las lamentaciones en que David, perseguido, invoca la ayuda de Dios. La colección es preferentemente yahvística.

La 2.ª colección tiene dos partes: la primera, formada por los salmos 42 al 49, tiene carácter cultual y se atribuye en su totalidad a los hijos de Coré; la segunda, integrada por los salmos 51 al 72, se atribuye a David (con excepción de los salmos 66, 67, 71 y 72). Como separación entre ambos bloques aparece el salmo 50 atribuido a Asaf.

La colección 3.ª consta también fundamentalmente de dos partes: la primera (salmos 73 a 83) atribuida a Asaf, y la segunda (salmos 84 a 89) a diversos autores. Es en esta parte donde—como ya hemos visto—no prevalece ningún nombre de Dios sobre otro. La mayoría de los salmos de esta 3.ª colección son sapienciales y comunitarios: es el pueblo quien se lamenta, pide o alaba.

Las colecciones 4.ª y 5.ª son muy heterogéneas: a David se atribuyen los salmos 101 y 103 de la 4.ª colección, y los 108-110, 122, 124, 131, 133, 138-145 de la 5.ª. Los restantes son anónimos, menos el 90, atribuido a Moisés y el 127 a Salomón. Los salmos 92 al 99 son cantos al reino de Dios: empiezan con la fórmula «Yahvéh malak» (Yahvéh reina). El grupo de los llamados salmos graduales (120 al 134) es el más homogéneo. Son aleluyáticos los salmos 104-107, 111-117, 135, 136 y 146-150: se llaman así porque tienen al principio o al final, o en ambos lugares a la vez, la invitación «Hallᵉlû-Yah» (Alabad a Yahvéh).

### Los títulos de los salmos.

La mayoría de los salmos van precedidos de pequeños títulos o encabezamientos en los que suelen darse noticias variadísimas sobre el autor y circunstancias históricas del salmo, sobre la naturaleza literaria del mismo, sobre el modo de cantarlo, sobre su uso litúrgico, etc. Ni todos los salmos tienen título, ni todos los que lo tienen informan sobre todos

estos extremos. Más aún: a menudo estas anotaciones son exclusivas del TM o de la versión de los LXX.

Técnicamente, los salmos que no tienen título se llaman *anepígrafes,* y los que lo tienen *epigrammóforos.* De los primeros hay 34 en el TM y sólo 20 en los LXX y en la Vulgata. A su vez los salmos con título pueden ser *onomáforos* y *anónimos* o huérfanos, según que incluyan o no el nombre del autor. Huérfanos o anónimos hay 52 en el TM y sólo 36 en los LXX y en la Vulgata.

Por la importancia que estas anotaciones de los títulos pueden tener en la interpretación de los salmos y en el uso que de ellos hacía la Sinagoga, daremos en esta introducción un breve resumen de las noticias que nos suministran sobre los diversos aspectos antes mencionados.

*Informaciones históricas.*—Pocos son—13 solamente, y todos ellos entre los atribuidos a David—los títulos de salmos en que se alude a las circunstancias históricas que motivaron su composición. La ocasión histórica está tomada casi siempre al pie de la letra de los libros de Samuel.

He aquí los lugares de Samuel que corresponden a estas notas:

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Salmo | 59 = | I Sam. | 19, 11. | Salmo | 60 = | II Sam. | 8, 13 s. |
| » | 56 | » | 21, 10 ss. | » | 51 | » | 12. |
| » | 34 | » | 21, 15. | » | 3 | » | 15, 14 |
| » | 57 | » | 22, 1. | » | 7 | » | 18, 31 |
| » | 63 | » | 22, 5. | » | 18 | » | 22, 1 |
| » | 52 | » | 22, 9. | | | | |
| » | 54 | » | 23, 19. | | | | |
| » | 142 | » | 24, 4. | | | | |

Una cosa resulta evidente: que, de ser ciertas estas indicaciones históricas, la colocación de estos salmos en las distintas colecciones del Salterio no responden al orden cronológico de su composición (2).

*Indicaciones de autores.*—Son las más numerosas y donde con mayor frecuencia discrepan el TM y las versiones.

A *David* se atribuye aproximadamente la mitad del Salterio. El TM pone bajo su nombre 73 salmos (3-9, 11-32, 34-41, 51-65, 68-70, 86, 101, 103, 108-110, 122, 124, 131, 133, 138-145). Los LXX y la Vulgata le atribuyen 15 más.

(2) En los LXX llevan también curiosas indicaciones históricas los salmos 27, 65, 71, 80, 96, 144...

Al Rey Poeta siguen, en número de salmos atribuidos, *Asaf* con 12 (50 y 73-83) y *los hijos de Coré* con 11 (42, 44-49, 84, 85, 87, 88).

El salmo 90 se atribuye a *Moisés;* el 72 y el 127 a *Salomón;* el 88 a *Emán el ezraita* (junto con los hijos de Coré); el 89 a *Etán el ezraita.*

Por último los LXX y la Vulgata adjudican a *Jeremías* el 137; y a *Ageo y Zacarías*—¿en colaboración?—el 112, el 146, 147 y 148.

En esta serie de autores a los que se atribuyen los salmos—y prescindiendo de las atribuciones a Jeremías, Ageo y Zacarías exclusivas de los LXX y de la Vulgata—Moisés, David y Salomón son de sobra conocidos. Los hijos de Coré, que figuran como cantores del Templo en 2 Crón. 20, 19, son los descendientes de aquel levita sedicioso que con Datán y Abirón fue exterminado en el desierto (Núm. 16), salvándose sin embargo, sus hijos (Núm. 26, 11). Asaf, Emán y Etán (= Yedutun?) figuran de manera destacada entre los levitas a quienes David encargó la liturgia (sacrificios y cánticos) ante el Arca de la Alianza según la tradición sacerdotal (1 Crón. 6, 16 ss.; 15, 17.19; 16, 5.6.7.37.47 s.; 25, 1-6) (3). Ezequías incluyó en su reforma religiosa la orden de «alabar a Dios con palabras de David y de Asaf vidente» (2 Crón. 29, 30). Al parecer, a la vuelta de la cautividad, el oficio quedó a cargo de los hijos de Asaf (Esd. 2, 41; 3, 10; Neh. 7, 44; 11, 17.22).

Cabe preguntarse: Estos nombres incluidos en los títulos ¿indican a los autores de los respectivos salmos o simplemente la pertenencia de esos salmos a colecciones parciales hechas por los mencionados autores o usadas por ellos en sus actuaciones litúrgicas?

Las razones para dudar son múltipes. En cuanto a los salmos de David, ya hemos visto más arriba cómo la segunda colección del actual Salterio en la que se incluyen varios salmos atribuidos a los hijos de Coré (42, 44-49), uno a Asaf (50) y uno a Salomón (el 72) y tres anónimos (66, 67, 71), se termina con unas palabras que parecen indicar el cierre de una colección davídica.

Por otra parte, hay salmos extrañamente atribuidos a dos autores distintos: Así el salmo 88 se titula «Cántico de los

(3) En 3 Re. 5, 11 son mencionados, como sabios famosos, Etán el ezraita (que por su apellido parece descendiente de Judá) y Emán hijo de Majol. ¿En quiénes pensaba el que puso estos nombres en los títulos de los salmos? ¿En los sabios de 3 Re. o en los levitas de los libros de las Crónicas?

hijos de Coré» y «Masquil de Emán el Ezraita». El 39 y el 62 se atribuyen a Yedutun y se titulan «salmos de David». Por último, el 77 se encabeza con la atribución a Yedutún y a Asaf. Esta duplicidad de nombres, ¿no parece indicar que uno es el autor del salmo y otro el de la colección de la que primitivamente formó parte?

*¿Referencias a la naturaleza literaria de cada salmo?*—Hay una serie de notas en los títulos de los salmos que parecen referirse al género literario de los mismos. Así, *mizmor*, aplicado a 57 salmos, parece significar un cántico que debía ser acompañado con instrumentos de cuerda. El apelativo *šir*, que se encuentra 30 veces, significa simplemente cántico alegre, tal vez por oposición a *quinah* (elegía) según se desprende de Amós 8, 1. *Tefillah* encabeza 5 salmos que realmente son, como lo pide la etimología, oraciones. *Tehillah* se llama al salmo 145 que es un himno de alabanza como los 23 salmos que empiezan o terminan con la invitación de la misma raiz: *Alleluja* (Alabad a Yahvéh). A 6 salmos se da el enigmático título de *miktam*, que etimológicamente podría significar: áureo o digno de ser esculpido; en todo caso, importante. *Siggayon* se titula el salmo 7; la raíz indica *errar*, y aunque no parece corresponder a la idea del salmo, se suele traducir por cántico de penitencia. Finalmente, los 13 salmos titulados *maskîl* son generalmente considerados como sapienciales.

La inseguridad de estas noticias, cuyo alcance se nos escapa en la mayoría de los casos, aconseja una gran circunspección a la hora de usarlas para fijar el género literario de un determinado salmo. En el examen interno y en la comparación con las literaturas contemporáneas circunvecinas habrá que buscar los argumentos definitivos.

*Datos musicales.*—Especialmente numerosas son las indicaciones que en los títulos de los salmos hacen referencia a la ejecución musical de los mismos. El desconocimiento histórico de estas modalidades ha dado lugar a las más pintorescas divergencias de interpretación entre las distintas versiones y comentaristas.

Los modernos se van poniendo de acuerdo, aunque sus opiniones tampoco son definitivas y seguras. Se suele distinguir, en estas indicaciones musicales, la *designación del acompañamiento* (*bingînôth* = con instrumentos de cuerda; *el nehîlot* = a flauta; *'al-haggîtît* = al arpa de Gath); *la indicación de las voces* (*'Al'alamoth* = a voces blancas; *'al-hase-*

*minit* = a voces graves, según parece indicar 1 Crón. 15, 21); y, por último, *la melodía* (éste sería el alcance de expresiones como: No destruyas, La cierva de la aurora, La paloma de los terebintos lejanos, etc., que indicarían tonadas populares a cuyo son debían cantarse los correspondientes salmos). Tal vez a la música hacen también referencia los términos *selah* (elevación de voz o interludio) que aparece 71 veces en 39 salmos, y *lammᵉnasséaj* (al director del coro) que encabeza 55 salmos.

*Apostillas litúrgicas.*—Se refieren a las festividades en que debían cantarse determinados salmos: canto de la dedicación del Templo (salmo 30), canto para el sábado (salmo 92), etc. Los LXX son especialmente abundantes en indicaciones de este tipo (para todos los días de la semana y para algunas fiestas más) que no se encuentran en el TM, pero que son confirmadas por testimonios de la Mišnah. A este género corresponde la indicación *cántico de las subidas* que se antepone a los salmos 120-134 (comúnmente llamados *graduales*), tal vez porque constituían una especie de ritual de los peregrinos en las anuales subidas a Jerusalén con ocasión de las grandes Fiestas.

El valor de todas estas indicaciones contenidas en los títulos de los salmos—y que generalmente no se tienen por inspiradas—es muy vario. Constituyen por lo menos un valiosísimo testimonio de la tradición cultual de la antigua Sinagoga. Y algo pueden ayudarnos para rastrear la complicada historia de la formación del actual Salterio (4).

## Los géneros literarios de los Salmos.

Al principio del capítulo hicimos referencia a la heterogeneidad de las composiciones poéticas agrupadas en las cinco colecciones que forman el Salterio. Dentro de esta diversidad, se aprecian ciertas constantes literarias que justifican la agrupación de los salmos en determinados géneros.

El estudio de los géneros literarios de los salmos fue iniciado por Gunkel (5). El método comparativo es en este caso muy fecundo y relativamente fácil.

Ya en la Biblia, fuera del Salterio, abundan elementos

---

(4) Véase Jesús Enciso Viana: *Los títulos de los salmos y la historia de la formación del Salterio*, en «Estudios Bíblicos», 13 (1954), 135-166; *¿Cómo se formó la primera parte del libro de los salmos?*, en «Bíblica», 44 (1963), 129-158.

(5) H. Gunkel: *Einleitung in die Psalmen*. Gottingen, 1933.

de comparación. Baste recordar, en los libros históricos, el canto de Lamec (Gén. 4, 23 s.), las bendiciones de Jacob (Gén. 49), los vaticinios de Balam (Núm. 23 y 24), los dos cánticos de Moisés (Ex. 15 y Dt. 32), el de Débora (Jue. 5), el de Ana madre de Samuel (1 Sam 2), la elegía de David por Saúl y Jonatán (2 Sam. 1, 17-27), las últimas palabras del mismo David (2 Sam. 23, 1-7) (6), la larga plegaria de los levitas en Neh. 9, las oraciones de Tobías (3, 1-6; 13, 1-18), el cántico de Judit 16, 1-21, el himno a Judas Macabeo (1 Mac. 3, 1-10)... En los Profetas abundan las composiciones de carácter sálmico: v. gr., el cántico de acción de gracias de Ezequías en Is. 38, 10-20; la oración del Deutero Isaías pidiendo la liberación en los cap. 63 y 64; las lamentaciones de Jeremías; el cántico de los tres jóvenes en Dan. 3, 24-90; el himno triunfal de Habacuc 3... En los mismos Sapienciales aparte de Job y el Cantar, descuellan el himno a Dios Creador en Eclo. 16, 26 - 18, 14 y la oración por la restauración de Israel en la pluma de Ben Sirac cap. 36. Y en la literatura hebrea extrabíblica, merecen ser aducidos los salmos de Salomón y los himnos de acción de gracias descubiertos en Qumrâm.

A este abundante material indígena, que tanto puede instruirnos sobre los cánones literarios de la épica y lírica hebreas, hay que añadir como elementos de comparación los numerosos textos religioso-poéticos que hoy conocemos de las antiguas civilizaciones babilónicas, asiria, sumérica, egipcia y fenicia.

*Clasificación.*—Sirve de poco la división general, seguida por muchos autores, entre salmos individuales y salmos colectivos. El uso preferentemente litúrgico del Salterio ha hecho que en muchos de ellos se introdujeran modificaciones que afectan a este particular. Muchos salmos individuales se convirtieron en colectivos para expresar mejor los sentimientos de la comunidad.

Castellino, que ha estudiado los salmos en comparación con la literatura babilónica (7), distingue en su Comentario para la Biblia de Garófalo (8) hasta diez clases de salmos,

(6) Prescindimos del cántico de acción de gracias del propio David que recoge 2 Sam. 22 y que es exactamente nuestro salmo 17, así como del cántico que David entregó a Asaf según 1 Crón. 16, 5-36, y que es con ligeras variantes nuestro salmo 106.

(7) R. G. Castellino: *Le lamentazioni individuali e gli inni in Babilonia e in Israel,* Torino, S. E. I., 1939.

(8) R. G. Castellino: *Libro dei salmi,* Torino, Marietti, 1955.

atendiendo al tema que tratan, con el cual coincide generalmente una característica forma literaria:

*Lamentaciones individuales*, pertenecientes en su mayoría a la primera colección del Salterio (3, 6, 7, 13, 17, 22, 25, 26, 27A, 27B, 28, 31, 35, 38, 39, 42, 51, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 64, 69, 70, 71, 86, 88, 102, 109, 120, 130, 140, 141, 142, 143).

*Salmos de confianza* (3, 11, 16, 23, 41, 63, 131).

*Lamentaciones públicas* (44, 58, 60, 74, 77, 79, 80, 82, 83, 90, 108, 125).

*Cantos de acción de gracias* (individuales: 4, 18, 30, 32, 34, 40, 66, 92, 107, 116, 118, 138. Comunitarios: 124, 129).

*Himnos* que cantan la gloria de Dios creador y obrador de prodigios (8, 19, 29, 33, 65, 67, 68, 100, 103, 104, 111, 113, 114, 117, 135, 136, 143, 146, 147, 148, 149, 150 y 85).

*Salmos regios*, que piden por el rey o celebran sus victorias (2, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132, 144).

*Salmos de Sión*, que cantan la gloria de Jerusalén, capital del reino (24, 46, 48, 76, 84, 87, 122, 137).

*Salmos de Yahvéh Rey*, que exaltan el reinado de Dios sobre el mundo y en particular sobre su pueblo (47, 75, 93, 96, 97, 98, 99).

*Liturgia de la alianza yahvística*, que son un canto a las condiciones y privilegios que se derivan del Pacto del Sinaí (78, 81, 95, 105, 106).

*Salmos sapienciales*, en que se recomienda el estudio o la práctica de la sabiduría, o bien se tocan los temas clásicos de la reflexión sapiencial (1, 9, 10, 12, 14, 15, 36, 37, 49, 52, 53, 73, 91, 94, 112, 119, 127, 128, 139).

Por último, hay algunos salmos (121, 123, 126, 133 y 134) que no parece se puedan incluir en ninguno de los grupos anteriores. Son oraciones de tipo vario (9).

Analicemos, siquiera sea brevemente, las características literarias de los principales géneros.

*Lamentaciones y súplicas.*—Como se ve por la lista anterior de Castellino, son las más numerosas. Prevalecen las de carácter individual. La técnica es bastante parecida en todas ellas. Se abren con una *invocación* a Dios; sigue la *descripción* de la desgracia, individual o colectiva, en la que se entremezclan alusiones e imprecaciones a los enemigos,

(9) Admitimos esta clasificación como hipótesis de trabajo, valedera en sus líneas generales, pero sin pronunciarnos sobre su exactitud en cada caso.

gritos de desesperación retórica, confesiones de la propia debilidad y afirmaciones de confianza en Dios, a quien se reconoce como único posible Auxiliador; por último, en la *conclusión* se expresa la seguridad de ser escuchados, hasta el extremo de prorrumpir en anticipadas acciones de gracias.

El predominio de la conclusión confiada sobre la descripción de los males constituye la única diferencia de los *salmos de confianza.* Los motivos en que ésta se funda suelen ser muy variados: la gloria del nombre de Dios, su poder y bondad, el recuerdo de su actuación en el pasado, la inocencia, debilidad reconocida y humilde fe del orante, etc.

Algunas de estas lamentaciones individuales presentan señales evidentes de haber sido retocadas para su acomodación histórica a las calamidades o catástrofes nacionales y para su empleo litúrgico en las asambleas comunitarias. Tal ocurre con el salmo 130, cuyo versículo 7 transpone a todo Israel la confianza del salmista individual. Lo mismo habrá que decir del salmo 51, que, a pesar de ser atribuido a David en una circunstancia concreta (1-2), y no obstante su carácter netamente individual, se cierra con una oración colectiva invocando la reconstrucción de los muros de Jerusalén y reflejando con ello un contexto histórico a todas luces postexílico. Especialmente interesante resulta, dentro del género, el salmo 22, donde a la descripción de calamidades individuales, que recuerdan los poemas el Siervo de Yahvéh, sigue una conclusión de perspectivas mesiánico-escatológicas con proyección universalista, que justifica su frecuente uso por el propio Jesús y por los autores de los Evangelios.

*Himnos.*—Constituyen otro grupo numeroso dentro del Salterio. Fuera de él también abundan. Su característica es la alabanza desinteresada a Yahvéh. El esquema habitual comprende: una *introducción*, que siempre es una *invitación a alabar a Dios* con designación de los invitados («Alabad al Señor todas las gentes»), o la expresión de un propósito, individual o colectivo, de hacerlo («Te alabaré, Señor»); la *motivación* de esta alabanza, que se introduce con la partícula causal *kî,* o con una proposición relativa o participal en aposición con Yahvéh, y que suele consistir en la enumeración de los atributos de Dios o en la descripción de sus maravillas en la naturaleza y a través de la historia; y finalmente, una *conclusión,* que repite la invitación inicial o expresa una bendición o un deseo, cerrando frecuentemente con una fórmula litánica (Alleluyah-Así sea-Por siempre jamás...) que

refleja la participación del pueblo en el canto litúrgico del coro.

Por el objeto de su motivación se suelen distinguir dos clases de himnos. En unos prevalece el carácter *cósmico*, verbigracia: en el salmo 29, que canta la grandeza de Dios manifestada en la tempestad; en el 19, que en sus vv. 2-7 ensalza la gloria de Dios Creador del sol, mientras que en 8-15 (atribuidos comúnmente a un redactor posterior) presenta como paralelo al del sol el influjo de la Ley, que ilumina y calienta los corazones; y por último, en el 104, que tantos puntos de contacto ofrece con el himno de Amenofis IV a la gloria del disco solar, y que, apoyándose en Gén. 1 y en Job 38 ss., se extasía ante las maravillas de la creación y canta a Yahvéh por ellas una verdadera letanía de rendidas alabanzas. En otros, por el contrario, predomina el aspecto *sicológico* de la suerte del hombre que se ofrece a la consideración del salmista como objeto de la bondad, misericordia y predilección divinas. Tales son, entre otros, los salmos 8, 103 y 113.

*Salmos de acción de gracias.*—Emparentados con las dos categorías anteriores, participan de las características literarias de una y otra. La *introducción* o *invitación a dar gracias* es parecida a la de los himnos y se dirige, como en ellos, unas veces a Dios y otras a la comunidad. Lo mismo ocurre frecuentemente con la *conclusión.* El *desarrollo,* en cambio, sigue la línea de las lamentaciones o súplicas, describiendo las calamidades por cuya liberación se dan las gracias o proclamando, según los casos, la debilidad o la inocencia del orante. Lo propio de estos salmos es que la intervención salvadora de Dios, que constituye el motivo de la acción de gracias, no se pide como algo que confiadamente se espera; se describe como algo que ya ha sucedido.

Como en los salmos de lamentación—y quizá por las mismas razones—frecuentemente las acciones de gracias individuales se convierten en colectivas, bien pasando del singular al plural, como en el salmo 118 a partir del v. 23, o bien transponiendo a la comunidad los sentimientos del individuo, como en el salmo 30, que, sin perder su carácter individual, se empleaba en la liturgia de la Fiesta de la Dedicación. El salmo 34 pasa de la estructura típica de acción de gracias (vv. 1-11) a una exhortación sapiencial, como vimos ocurría en el 19; pero aquí el procedimiento acróstico extendido a todo el salmo aboga por la unidad de autor.

*Salmos a la realeza.*—Comprendemos bajo este epígrafe los que en la clasificación general hemos llamado Salmos regios, Salmos de Sión y Salmos de Yahvéh Rey. Por su forma, estos salmos no se diferencian netamente de las categorías anteriores. Son oraciones en favor del rey o de la dinastía personificada en Sión, acciones de gracias por las victorias de aquél o por el esplendor de ésta, himnos a la realeza de Dios y a su dominio sobre el mundo.

Pero hay una unidad de tema que permite—y, en cierta manera, exige—agruparlos. De una parte, el carácter teocrático de la monarquía israelita coloca a los reyes en una especial relación con Dios, de quien son considerados vicarios; esto daba ya a la monarquía en Israel un carácter sacral o religioso. De otro lado, la promesa hecha a David de que el futuro Mesías habría de ser descendiente y heredero suyo situaba a la dinastía davídica en un plano mesiánico-escatológico. El reinado de Dios sobre el mundo tenía un vicario actual en los reyes davídicos y una encarnación futura en el Mesías descendiente de David. Por ello, los Salmos regios, los Salmos de Sión y los Salmos de la realeza de Yahvéh forman un solo bloque con mutuas interferencias.

El problema de la interpretación mesiánica de muchos de estos salmos por los autores inspirados del Nuevo Testamento deberá estudiarse—y quizá sólo podrá entenderse debidamente—desde esta perspectiva.

El salmo 45, por ejemplo, se sitúa en la misma línea que el discutido libro del Cantar de los Cantares, y acaso, como éste, deba ser considerado un epitalamio a las bodas del futuro Mesías con su pueblo.

*Salmos sapienciales.*—Hay un último grupo de salmos que presentan características comunes y diferentes de los anteriores. Se diría que su finalidad y destino fueron más la instrucción que la liturgia. Generalmente se los considera tardíos, y, más en concreto, postexílicos.

Reflejan los gustos literarios de los sabios o escribas: reminiscencias de textos bíblicos anteriores, tratamiento midrášico de la historia de Israel, recurso frecuente al procedimiento alfabético (salmos 9, 10, 37, 112, 119) (10), y predilección por los temas familiares a los autores de los libros didácticos, como las excelencias de la Ley, las ventajas

(10) Acrósticos son también algunos salmos de los grupos precedentes como el 25, 34, 111 y 145.

de la Sabiduría y sobre todo el problema de la retribución, que, si bien suele ser tratado con arreglo a las ideas tradicionales (salmos 49 y 67), no impide a veces que el salmista se rebele angustiado contra la realidad ambiente y exprese vagos atisbos, simples deseos o presentimientos, de una retribución real más allá de la muerte (sal. 16, 10; 30, 10; 49, 16; 73; 86, 13...) (11).

Esta falta de certeza—que sólo esclarecerán de manera definitiva los últimos libros del Antiguo Testamento y la revelación cristiana—subraya, dentro de su oscuridad, las características trágicamente auténticas y profundamente religiosas de la piedad de Israel, reflejada en los salmos, que mantiene por eso su vigencia para todos los tiempos.

### El texto y las versiones del Salterio.

La historia del texto de los salmos resulta muy accidentada.

El uso frecuentísimo que de ellos se ha hecho por la piedad tanto judía como cristiana obligó a multiplicar las copias con el consiguiente peligro de multiplicar las erratas.

*El TM actual* parece ser el resultado de una sensible evolución en la que no han faltado incluso intentos de una labor redaccional. Probablemente darán nueva luz sobre el texto original premasorético los manuscritos encontrados en la región del Mar Muerto, donde ha aparecido una copia completa del Salterio, cuyo texto aún no ha sido dado a conocer.

*La versión de los LXX* es acaso lo peor de la versión griega oficial. El traductor muchas veces no entiende el original que tiene delante. Sobre todo traduce muy mal los tiempos del verbo hebreo. La versión, sin embargo, resulta valiosísima como testigo, en ocasiones, de un texto consonantal distinto del actual masorético y posiblemente anterior a él.

*La versión de Aquila* es mucho más fiel al pensamiento e incluso a las palabras del texto hebreo.

La *Vulgata,* en el Salterio, se diferencia muy poco de la Vetus Latina, basada en los LXX. La enorme difusión y el uso frecuentísimo del Salterio por parte de los fieles de la primitiva Iglesia occidental hicieron infructuosos los es-

(11) Maximiliano García Cordero: *Intuiciones de retribución en el más allá en la literatura sapiencial,* en: *XV Semana Bíblica Española* (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1955), pp. 57-78, especialmente pp. 62-70.

fuerzos de San Jerónimo por mejorar el texto latino de los Salmos. Tres fueron los trabajos principales del Santo Doctor en este sentido. Hizo primero una revisión («aunque muy de prisa») de la Vetus Latina a la luz de los LXX: es el llamado *salterio romano*, que actualmente se emplea en la basílica de San Pedro y en el rito ambrosiano de Milán. Después, teniendo delante las Héxapla de Orígenes, San Jerónimo hizo una segunda revisión de la misma Vetus Latina: es la que se introdujo en el uso corriente y forma el texto del Salterio en la Vulgata actual; por haber sido adoptada muy pronto en las iglesias de las Galias, se conoce con el nombre de *salterio galicano*. Por fin hizo San Jerónimo una versión directa del texto original, mucho mejor que las anteriores (*Psalterium juxta hebraeos*), pero no consiguió que se introdujera en el uso oficial de la Iglesia.

Las dos primeras revisiones jeronimianas del Salterio fueron usadas indistintamente en la Iglesia Latina hasta la reforma de San Pío V (1566-1572). Desde entonces, en el Oficio Divino se usó siempre el *salterio galicano*, quedando el *salterio romano* restringido al rezo del Oficio en la Basílica Vaticana, al rito ambrosiano de Milán, a los textos del Misal y al invitatorio de Maitines.

De todas formas, durante veinte siglos el texto de los Salmos en la Vulgata era una versión de otra versión por estar hecha no sobre el original hebreo, sino sobre una traducción griega. Su Santidad Pío XII se decidió por fin a proporcionar a la Iglesia Latina un texto más aceptable para la plegaria oficial. La actual situación de los estudios bíblicos, y particularmente de la crítica textual, permitía mejorar la traducción directa que hizo en sus tiempos San Jerónimo. Y el Papa encomendó la empresa a los profesores del Pontificio Instituto Bíblico, de Roma. Por el «Motu proprio» *In cotidianis precibus*, de 24 de marzo de 1945, ofrecía la nueva traducción a todos los obligados al rezo del Oficio Divino, autorizando su uso tanto en público como en privado. La nueva versión se conoce ya unánimemente con el nombre de *Salterio piano* (12).

---

(12) Véase A. Bea: *El nuevo salterio latino* (versión de Pablo Termes Ros), Barcelona, Herder, 1947.

## EXCURSUS

### 1.—¿CREIA JOB EN LA RESURRECCION DE LA CARNE?

Todo el problema que se debate en el libro de Job hubiera tenido una solución sencilla admitiendo la esperanza de una justa retribución individual más allá de la muerte.

La ignorancia de este punto—que sólo aparece claro en la Sabiduría, Daniel y 2 de los Macabeos—es la que justifica el dramatismo dialéctico del libro.

Sin embargo, la traducción latina que San Jerónimo hizo de Job 19, 25-27 y que pasó a la Vulgata, parece afirmar expresamente la fe en la resurrección de la carne. Dice así:

«Porque yo sé que mi Redentor vive
y que *en el último día he de resucitar* de la tierra
y *de nuevo* seré rodeado de mi piel
y en mi carne veré a mi Dios,
a quien he de ver yo mismo
y mis ojos han de contemplar y no otro;
esta esperanza mía guardada está en mi seno.»

Pero no todo es tan claro como lo vio San Jerónimo (1). El actual texto masorético y las antiguas versiones griega y siríaca discrepan entre sí y de la versión jeronimiana. Es posible que el texto original no se haya conservado puro y llegara distinto a los autores de las distintas versiones. En todo caso, la de San Jerónimo es sospechosa de haber pro-

---

(1) Véase Maximiliano García Cordero: *La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*, en «XII Semana Bíblica Española» (Madrid, Instituto «Francisco Suárez», 1952), páginas 571-594.

yectado sobre la oscuridad del texto de Job las claridades de la revelación cristiana. Expresamente afirma y justifica este modo de proceder el propio Santo Doctor en su *Praefatio in Pentateuchum* (2), donde, hablando de la versión de los LXX, dice: «Ellos tradujeron antes de la venida de Cristo y expresaron en términos dudosos lo que ignoraban; nosotros, después de su Pasión y Resurrección, escribimos no tanto una profecía cuanto una historia; porque de una manera se cuentan las cosas oídas y de otras las vistas; lo que mejor se entiende, mejor se expresa».

Por de pronto, en la traducción de nuestro pasaje hay tres expresiones cuyo texto original no parece dudoso y cuyo sentido, sin embargo, resulta cambiado radicalmente. Son las que al citar la Vulgata hemos puesto en cursiva. El simple adjetivo *último* adquiere un carácter escatológico, cuando San Jerónimo le añade *día;* la indudable tercera persona del verbo *yakum* (se erguirá) es cambiada en primera (he de resucitar) por San Jerónimo; y la traducción jeronimiana *de nuevo* no refleja rectamente el término original que significa *después.*

Si traducimos, pues, el texto hebreo tal como a nosotros ha llegado, su contenido suena así:

V. 25.—Pero yo sé que mi Defensor está vivo,
y que el último sobre la tierra se erguirá
26.—y después con mi piel será cubierto esto
y desde mi carne veré a Dios,
27.—a quien he de ver propicio a mí,
y mis ojos han de contemplar no como extraño;
arden mis entrañas en mi seno.

El pasaje, dentro de su oscuridad, tiene sentido:

V. 25.—Job, que más arriba ha invocado a Dios como Testigo y Fiador de su causa (Job 16, 19), aquí renueva su fe en la existencia de su Defensor. Este Defensor (go'el) es una clara figura jurídica en el Antiguo Testamento: es el encargado de vengar la muerte de un pariente (Núm. 35, 19; Dt. 19, 6.12), el que tiene que liberarle de la servidumbre si cae en ella (Lev. 25, 48), el que tiene derecho preferente sobre sus fincas antes que los extraños (Lev. 25, 25). Yahvéh es el Go'el de Israel (Sal. 115, 9-11). Y Job espera confiado que Dios, como Go'el de su causa, diga la última palabra en

(2) Véase la edición crítica publicada por los Benedictinos de la Pontificia Comisión para la edición de la Vulgata en la *Biblia Sacra juxta latinam Vulgaatm versionem* I (Romae, 1926), pág. 68.

este pleito. Los dos términos (go'el y último) recurren en Isaías, 44, 6:

«Así habla Yahvéh, Rey de Israel,
y su Go'el, Yahvéh Sebaoth:
Yo soy el primero y el último.»

V. 26.—La esperanza que Job expresa de ver a Dios desde su carne podría incluir la fe en la resurrección de los muertos; pero en el caso parece limitarse a la confianza de recobrar la salud. No conviene olvidar que el autor literario del drama conoce ya el desenlace: restitución a Job de su primitiva prosperidad. «En carne» significa «en vida». Y «ver a Dios» equivale a sentir su protección, tener relaciones amistosas con El, conocer por experiencia su bondad; en ningún caso, gozar de su presencia en la visión intuitiva. Cuando Job caiga rendido ante la elocuencia de Yahvéh, que le habla desde el torbellino, exclamará:

«Sólo de oídas te conocía,
mas ahora te han visto mis ojos.»
(Job 42, 5)

V. 27.—En el mismo sentido abunda este último versículo donde se consume en el deseo de esa intervención de Dios a su favor. Dios es justo y terminará por hacerle justicia en esta vida. El autor del libro adelanta aquí patéticamente el desenlace que va a dar a su drama: Yahvéh terminará premiando a Job y declarando necesitados de su intercesión a los amigos que hoy le contradicen.

El argumento más fuerte contra la interpretación de San Jerónimo es el contexto global del libro. Poco antes —en el capítulo 14—ha dicho Job:

«El hombre, nacido de mujer,
vive corto tiempo y lleno de miserias,
brota como una flor y se marchita,
huye como una sombra y no subsiste...
..................................................................
Porque todavía para el árbol hay esperanza:
cortado, reverdece
y echa renuevos y retoños;
aunque haya envejecido su raíz
y haya muerto en el suelo su tronco,
en sintiendo el agua, rebrota,
y echa follaje como planta nueva.

20

Pero el hombre, en muriendo, se acabó;
en expirando, ¿qué es de él?
Se agotarán las aguas en el mar,
secaráse un río v se consumirá;
pero el hombre una vez que se acueste, no se levantará
cuanto duren los cielos, no se despertará [más;
no se despertará de su sueño.»

(Job 14, 1-2.7-12)

Y no se diga que a lo largo del libro pudo llegar al hagiógrafo la revelación nueva y alumbrar su ignorancia anterior. Porque aun después del capítulo 19 el enigma sigue sin resolverse, mientras que, de ser verdadera la interpretación de San Jerónimo, la solución era clara.

## 2.—LA JUVENTUD Y LA MUERTE, LA VIDA Y LA VEJEZ.

(Ecles. 11, 7 - 12, 7)

Este gran observador de la naturaleza y de la sicología humana que es Qohelet termina su desconcertante libro con un canto a la juventud y una descripción poética de la vejez:

«Dulce es la luz
y agradable a los ojos ver el sol.
Que si el hombre viviera luengos años,
se alegre en todos ellos;
pero piense en los días tenebrosos
que serán los más:
todo lo porvenir es vanidad.

Gózate, mozo, en tu juventud,
y que lo pase bien tu corazón
en los días de tu mocedad;
sigue el caminar de tu deseo
y las ansias de tus ojos al mirar;
pero sabe que de todas estas cosas
Dios te habrá de juzgar.
Arroja de tu pecho la malicia
y haz que se aleje de tu cuerpo el mal:
juventud y placer son vanidad.

Acuérdate de tu Hacedor
en los días de tu mocedad,
antes de que sobrevengan los días malos

y se acerquen los años en que dirás:
No hay para mí contento;
antes de que se oscurezcan
el sol y la luz, la luna y las estrellas;
y vuelvan las nubes después de la lluvia;
el día en que temblarán los guardianes de la casa,
y se encorvarán los fuertes,
y se cansarán las muelas porque son pocas,
y se oscurecerán las que miran por las celosías,
y se cerrarán las puertas en la plaza,
y parará el murmullo del molino
y cesará la voz del ave
y callarán todas las hijas del canto;
y habrá temblores en lo alto
y tropezones en el camino;
y florecerá el almendro
y se pondrá pesada la langosta
y la alcaparra insípida,
porque el hombre se marcha a su morada eterna
y rondan por la plaza las plañideras;
...antes de que se rompa la cinta de plata
y se quiebre el platillo de oro,
y se haga pedazos el cántaro junto a la fuente
y se parta sobre el pozo la polea,
y torne el polvo a la tierra que antes era
y el hálito vital se vuelva a Dios...»

La pieza tiene una fuerza poética indiscutible. Y quizá en eso estriba la dificultad para su interpretación:

El pensamiento general es claro.

Qohelet, a pesar de su pretendido pesimismo, es un enamorado de la vida. Por eso la canta. Y la ve bajo la imagen de la luz. El pueblo de la Biblia siempre recordará que el binomio tinieblas-luz señala, en el Génesis, el principio de la creación y por tanto el comienzo de la vida en el seno de la nada y de la muerte. Vida-luz, tinieblas-muerte, serán una de las constantes más claras de su pensamiento. Cuando, a partir de Daniel, Sabiduría y 2 Mac., se esclarezca el concepto de la retribución en el más allá, la muerte eterna será expresada bajo la imagen de las *tinieblas* y la vida feliz junto a Dios será la *luz eterna.*

Pero la triste experiencia ha mostrado a Qohelet que la luz de esta vida dura poco y que abundan en ella las sombras.

Esa misma experiencia ha arrastrado a otros hombres sin fe en dos direcciones falsas: o se odia la vida, arrojándose en brazos del pesimismo y de la desesperación, o se

trata de exprimir todo su jugo en un disfrute sin freno de los placeres efímeros que brinda. Qohelet no es pesimista ni epicúreo. Sus consejos son recomendaciones de madurez y equilibrio. Aunque breve, la vida y su disfrute son regalos de Dios; ¿por qué no amarla? Pero por breve, la felicidad relativa que puede proporcionar sólo es válida si se tempera con esta doble consideración: no hay que esperar de ella más de lo que puede dar de sí, y no hay que aferrarse a ella como si hubiera de durar para siempre. Dios, como Autor del regalo que es la vida y como Juez del uso que de ella hagamos, es el contrapeso necesario para ese equilibrio entre el hedonismo y la desesperación que recomienda Qohelet.

El canto a la vejez es una bella alegoría que se resuelve en una verdadera catarata de metáforas, cuya riqueza polivalente hace difícil asegurar en cada caso la intención del poeta.

El primer elemento descriptivo es la paulatina falta de vitalidad que se expresa con la imagen del oscurecimiento de la luz y cuya fatal presistencia progresiva indican esas nubes que siguen ocultando el sol después de la lluvia.

Viene luego la decrepitud, con la falta de energía física, la caída de los dientes, la pérdida de los sentidos externos y de la alegría interior, la torpeza en el andar, la canicie y la ausencia de excitantes.

Por fin, la muerte es la luz que se extingue, porque, al romperse el hilo del que pendía, se quebró la lámpara; o es el cántaro hecho pedazos junto a la fuente, o la rotura de la polea sobre el brocal del pozo, que hace imposible llegar al agua.

La serenidad con que el autor de un libro tan paradójico entona este cántico crepuscular al ocaso de una vida que es toda vanidad, constituye tal vez la clave más exacta para entender su enrevesado pensamiento.

TERCERA PARTE

# LIBROS PROFETICOS

INTRODUCCIÓN.

1. Estudiaremos en esta tercera parte la serie de libros del Antiguo Testamento que en el Canon cristiano se agrupan bajo la enominación de «Libros proféticos».

Como dejamos apuntado más arriba (1), el Canon judío no coincide con el cristiano en el número de libros llamados proféticos. Para los judíos, los *Nebî'îm* (profetas) se dividen en *anteriores*, que comprenden Josué (atribuido a Josué), Jueces y 1 y 2 de Samuel (atribuidos a este último), y 1 y 2 de los Reyes (considerados obra de Jeremías) (2), y en *posteriores*, que abarcan Isaías, Jeremías, Ezequiel, Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías.

La Iglesia cristiana, de los 47 libros que componen el A. T. (3), considera proféticos a 19: Isaías, Jeremías, Lamentaciones, Baruch, Carta de Jeremías, Ezequiel, Daniel y los doce llamados profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías y Malaquías).

Como puede verse, el Canon de la Iglesia incluye entre los profetas a Daniel (el cual entre los judíos es relegado a la clase de los *Ketubîm* o hagiógrafos, por no ser considerado como profeta) y a Baruc (a quien los judíos no admiten en

---

(1) Véase p. 13.

(2) En el fondo, esta denominación—que parece puramente extrínseca y fundada en la problemática atribución de estos libros a determinados profetas conocidos—responde a una realidad mucho más profunda. En estos libros se encuentra subyacente la reflexión—fruto de la predicación profética—de que los avatares de la historia de Israel son consecuencia de su fidelidad o infidelidad a la Alianza del Sinaí.

(3) 44 según el Concilio de Trento, porque enumera juntamente a Jeremías con Baruc y no señala como libros distintos la llamada Carta de Jeremías y las Lamentaciones.

su Canon); pero, en cambio, excluye de esta apelación a Josué, Samuel y Reyes, a los cuales coloca entre los denominados *históricos.*

2. Una y otra división—la judía y la cristiana—fueron hechas por razones extrínsecas y no prejuzgan la cuestión de la autenticidad o del género literario de cada libro. El simple hecho de que los 19 libros recientemente mencionados ostenten nombres de personajes históricos que pertenecieron a la institución profética del pueblo israelítico y contengan oráculos atribuidos a ellos, es la única razón por la que la Iglesia cristiana los designó con la denominación de «libros proféticos». Pero con ello no se excluye que otros libros del A. T. hayan sido escritos por profetas (4). Tampo esta simple denominación extrínseca de la Iglesia nos obliga a afirmar que todos los libros llamados proféticos hayan sido realmente compuestos por profetas (5). Ni la doctrina toda de los profetas se contiene exclusivamente en estos libros; hay en los libros históricos numerosas referencias a la actividad profética, y tanto en los históricos como en los sapienciales se contienen oráculos proféticos.

3. Es clásica entre los cristianos la distinción de profetas en *mayores* y *menores.* Esta distinción se basa únicamente en la amplitud de los escritos que recogen su predicación, sin que afecte para nada a su autoridad, la cual es idéntica para todos, como derivada de su misión divina. A este propósito escribe San Agustín: «Se los dice *menores* porque son más breves sus discursos en comparación con los que son llamados *mayores* por haber escrito volúmenes más extensos» (6).

La actividad de los profetas recogida y conservada en los 19 libros que vamos a estudiar comprende aproximadamente un espacio de cinco siglos (del VIII al IV antes de Cristo). Pero los libros históricos nos hablan de profetas existentes a lo largo de toda la historia del pueblo hebreo. De ahí que en los manuales se suele hablar de profetas *oradores* y de

---

(4) Moisés lo era: y es posible que algunos de los libros históricos, si no por los autores a quienes el canon judío los atribuye, al menos hayan sido escritos por algún profeta.

(5) Como más adelante veremos, es posible que la puesta por escrito de la predicación de un profeta sea debida a la pluma de alguno de sus discípulos, inspirados sí, pero no necesariamente dotados del carisma profético.

(6) «Propterea dicuntur minores quia sermones eorum sunt breves in eorum comparatione, qui majores ideo vocantur quia prolixa volumina condiderunt» (*De Civitate Dei,* 18, 29).

profetas *escritores.* Tampoco esta división debe tomarse demasiado al pie de la letra. Con ella se quiere, simplemente, indicar la diferencia entre aquellos profetas cuyas predicaciones se nos han conservado escritas por extenso y aquellos otros de los que sólo tenemos noticias aisladas o pequeños fragmentos de sus intervenciones, esparcidos a lo largo de los libros históricos. La distinción no prejuzga el carácter fundamental de predicadores que retienen incluso los llamados escritores, ni los circunscribe a una determinada época. Antes del siglo VIII hubo profetas que escribieron, y después de esta fecha sigue habiendo algunos, de los que sólo tenemos noticias esporádicas.

4. Nuestro estudio comprenderá una parte *general,* en la que, tras un breve bosquejo histórico del profetismo israelítico, analizaremos el fenómeno profético, trataremos de precisar la naturaleza del carisma que constituía a los profetas y señalaremos las características principales del género literario que empleaban; y una parte *especial,* en la que procuraremos situar los escritos de cada uno en el ambiente en que les tocó vivir y estudiaremos los problemas particulares que cada libro plantea.

## CAPITULO PRIMERO

# HISTORIA DEL PROFETISMO HEBREO

El fenómeno del profetismo es un hecho constante, a veces desconcertante, pero siempre de enorme trascendencia en la historia del pueblo escogido. Desde los comienzos hasta su ocaso ha lucido siempre, con sólo momentáneos eclipses, el astro de la institución profética.

### En los comienzos de Israel.

Ya el primer padre del pueblo, Abraham, es llamado profeta por el mismo Dios (Gén. 20, 7). De hecho lo fue en el sentido más amplio de confidente habitual de Yahvéh. Más tarde, al momento de la constitución de la Alianza, su mediador *Moisés* es tenido por el profeta por excelencia, como claramente lo indica el relato de Núm. 12 y Dt. 34, 10. A su vez, *los 70 Ancianos*, herederos del espíritu de Moisés, profetizan (Núm. 11, 24-29). *María*, la hermana de Moisés, es llamada profetisa en Ex. 15, 20, aunque en grado inferior a su hermano, como recalca Núm. 12. A la llegada de los israelitas a la tierra de Moab, *Balaam*, contra su voluntad, profetiza la victoria y grandeza futura de Israel (Núm. 22-24). En Dt. 18, 15-19 Dios anuncia el *Profetismo* como institución permanente en Israel. *Josué* sucede a Moisés como profeta según Eclesiástico 46, 1. Al envío de profetas desde los tiempos de Moisés aluden Am. 2, 10 y Jer. 7, 25.

### En la época de los Jueces.

Aparecen esporádicas intervenciones de profetas que generalmente se llaman hombres de Dios. *Débora*, profetisa (Jueces 4, 4), comunica a Barac las órdenes de Yahvéh (Jue-

ces 4, 6.9.14). Un *anónimo* anuncia la liberación de los medianitas, que luego se realizará por obra de Gedeón (Jueces 6, 8-10). Los padres de Sansón consideran profeta («hombre de Dios») al ángel que les anuncia el nacimiento de su hijo (Jueces 13, 6.8.10.). Otro *anónimo* comunica a Helí los reproches de Yahvéh contra su casa (1 Sam. 2, 27). Sin embargo, los auténticos profetas no eran frecuentes (1 Sam. 3, 1) cuando surge *Samuel* (1 Sam. 3, 2-21).

Samuel significa el paso del período anárquico de los Jueces a la Institución de la monarquía. Su figura y su actividad resulta complejísima y a veces aparentemente contradictoria, sin duda porque en los libros de Samuel (1) se recogen tradiciones procedentes de distintos santuarios y de distintas épocas que reflejan actitudes distintas ante la institución monárquica: en 1 Sam. 1, 1 - 3, 21 aparece como profeta en Silo; en 1 Sam. 7, 2-17 se presenta como juez en Rama, Masfa, Betel y Gálgala. Su intervención decisiva en la institución de la monarquía es presentada diversamente en las distintas tradiciones. En 1 Sam. 9, 1 - 10, 16; 11 la iniciativa de la unción en Rama y de la proclamación en Gálgala parte del propio Yahvéh; en 1 Sam, 8; 10, 17-25; 12 la iniciativa parte del pueblo que vienen a pedirlo a Samuel en Rama, y éste accede a regañadientes procediendo a la elección y proclamación en Masfa. La repulsa de Saúl como rey, comunicada a éste por Samuel de parte de Yahvéh, tiene en el libro una doble motivación: en 1 Sam. 13, 7b-15a se atribuye a la desobediencia de Saúl, al ofrecer, contra el mandato de Samuel (I Sam. 10, 8) y sin esperarle, un sacrificio en Gálgala; en 1 Sam. 15 el pecado de Saúl consiste en haber violado el anatema contra Amalec perdonando la vida a su rey, Agag, y reservándose lo mejor del botín. Samuel, sintiéndolo mucho, pero obediente al mandato de Yahvéh, unge a David por rey (1 Sam. 16, 1-13). Tras un episódico encuentro con Saúl (1 Sam. 19, 20), Samuel muere en Rama (1 Sam. 25, 1).

Por primera vez, en los tiempos de Samuel y en relación con él, aparecen turbas de *profetas masivos*, cuya actitud un tanto extravagante tiene cierta virtud contagiosa (1 Sam. 10, 5.9.10-13; 19, 20-24). Muerto Samuel, siguieron existiendo profetas, puesto que Saúl, antes de acudir a la pitonisa de Endor, había consultado sin respuesta a los sacerdotes y *profetas* (1 Sam. 28, 6.15).

(1) Véase más arriba, pp. 145-147.

De Samuel a Amós.

En la accidentada historia de David juegan papel importante dos profetas herederos de Samuel: Natán y Gad.

*Natán* anuncia el establecimiento y permanencia de la dinastía davídica (2 Sam. 7, 1-17), reprocha a David el adulterio con Betsabé y la muerte de Urías (2 Sam. 12, 1-15), da el nombre de Yedidia a Salomón (2 Sam. 12, 25), toma partido por Salomón contra Adonías y unge, en unión de Sadoc, al sucesor de David en Guijón (3 Reyes 1, 5-48)

*Gad,* en Masfa, le aconseja abandonar la tierra de Moab y volver a Judá (1 Sam. 22, 5), le anuncia el castigo de Dios por haber hecho el censo y le impulsa a comprar el área del futuro Templo (2 Sam. 24).

Ambos se ocuparon de la música sagrada, según 2 Crón. 29, 25 y escribieron la historia de David (1 Crón. 29, 29). Natán escribió, por su parte, la de Salomón (2 Crón. 9, 29).

Bajo Salomón actúa *Ahías de Silo,* que primero predice a Jeroboam la división del reino (3 Re. 11, 29-39; 12, 15), pero más tarde anuncia el castigo a la casa de Jeroboam por su idolatría (3 Re. 14, 11-19). Escribió un libro sobre la historia de Salomón (2 Crón. 9, 29).

En tiempos de Jeroboam aparecen en el reino del Norte dos profetas de nombre desconocido. Un primer *anónimo* viene de Judá a Betel a condenar el culto cismático de aquel santuario y a anunciar su destrucción por Josías (3 Re. 13, 1-10). Otro *anónimo* de Betel predice la muerte del anterior por haber desobedecido a Yahvéh, pero confirma su profecía (3 Re. 13, 11-32).

A Roboam, en el reino del Sur, *Semeías* le prohíbe hacer la guerra al Norte (3 Re. 12, 21-24). Este profeta, junto con el vidente *Addo,* escribe la historia de Roboam (2 Crón. 12, 15). *Addo,* en sus *Visiones,* había tratado también de Salomón (2 Crón. 9, 29).

Baasa, asesino y sucesor de Nadab, hijo de Jeroboam, en el Norte, es reprendido por *Jehú, hijo de Janani,* que le anuncia la desaparición de su dinastía (3 Re. 16, 1-4.7-13), y, a su vez, reprende a Asa, rey de Judá, por haber puesto su confianza en el rey de Siria (2 Crón. 16, 7-10) y a Josafat, también del reino del Sur, por haber prestado ayuda a Ajab (2 Crón. 19, 1-3). Escribió la historia del propio Josafat (2 Crón. 20, 34).

En el reino de Judá, *Azarías, hijo de Oded,* influye poderosamente sobre Asa (2 Crón. 15). *Jajaziel* anuncia a Josafat su victoria contra los moabitas y ammonitas (2 Crón.

20, 14 ss.); pero *Eliezer, hijo de Dodau,* reprocha al mismo monarca su alianza con Ococías, rey de Israel (2 Crón. 20, 35-37). En tiempos de Joas (836-797), *Zacarías,* hijo de Yoyada, muere lapidado por orden del rey «en el atrio del Templo de Yahvéh» (2 Crón. 24, 20-22. Cfr. Mt. 23, 35). Amasías es desaconsejado por un *anónimo* de emplear las tropas de Israel contra los edomitas (2 Crón. 25, 7-9); otro *anónimo* le reprocha su idolatría (2 Crón. 25, 14-16).

En el reino del Norte, bajo la dinastía de los Omridas, abundan las intervenciones proféticas. Las principales son:

*Elías* ( = «Yahvéh es mi Dios») encarna en tiempos de Ajab el espíritu intransigente del puro yahvismo contra el culto de Baal, introducido por el rey a raíz de su matrimonio con Jezabel, hija de Etbaal, rey de Sidón (3 Re. 16, 30 ss.). La actividad de este profeta ocupa los capítulos 17 al 21 del tercer libro de los Reyes (a excepción del 20, consagrado a relatar las victorias de Ajab sobre el rey de Siria) (2). Predicción de la sequía y recompensa a la viuda de Sarepta por la hospitalidad ofrecida al profeta (cap. 17), desafío y derrota de los profetas de Baal y fin de la sequía (cap. 18) (3), persecución de Jezabel, huida de Elías al monte Horeb y encargo de Yahvéh para que unja a Jazael por rey de Siria, a Jehú por rey de Israel y a Eliseo por sucesor suyo (cap. 19); intervención de Elías anunciando el castigo a la casa de Ajab por el crimen cometido contra Nabot (cap. 21). Todavía en el cuarto libro de los Reyes se menciona el anuncio hecho por Elías de la muerte de Ocozías, hijo de Ajab (4 Re. 1),

---

(2) En los LXX el cap. 21 sigue inmediatamente al 19.

(3) El historiador Menandro confirma la historicidad de esta noticia en un testimonio que nos ha conservado Josefo. Hablando de Etbaal, rey de Tiro, dice: «Reinando él, hubo una gran sequía que duró desde el mes Hiperberetaio de un año hasta el mismo mes del año siguiente.» Y Josefo añade: «Con estas palabras Menandro alude a la sequía en tiempos de Acab, pues entonces era rey de Tiro Etbaal» (*Antiquitates* 8, 13, 2). Menandro habla de un año solo, porque acaso en Tiro duró menos la sequía. 3 Re. 18, 1 dice que la sequía en Israel terminó el año tercero. Luc. 4,25 y Sant. 5, 17 hablan de 3 años, 6 meses. En realidad los años se computan enteros, aunque el primero y el último estén sólo parcialmente comprendidos. En Palestina las lluvias sólo caen en primavera y en otoño. Si hubo sequía en dos primaveras y un otoño, se puede hablar de tres años y aun de tres y medio. El año comenzaba el 1 de Nisán (nuestro marzo-abril). Si el año X no llovió, tampoco llovió el último mes del año V ni el primero del año Y. Ya son tres años. Pero como tampoco llovió en los seis primeros meses del año Y, puede hablarse de tres años y seis meses. A nosotros nos parece forzado, pero era el modo usual de hablar entre los hebreos, y sobre todo entre los rabinos.

y el tránsito de Elías arrebatado al cielo en un carro de fuego (4 Re. 2).

*Eliseo* ( = «Yahvéh salva») continúa la acción de Elías. Su actividad forma un ciclo literario que comprende fundamentalmente los capítulos 2 al 9 del cuarto libro de los Reyes. Es llamado por Elías (3 Re. 19, 15-21); él sólo entre todos los profetas seguidores del Tesbita hereda su espíritu cuando éste es arrebatado al cielo (4 Re. 2) (4); consultado, por indicación de Josafat, rey de Judá, con ocasión de la batalla de Jorám, rey de Israel, contra Meša, rey de Moab, en la que le acompañaban los reyes de Judá y de Edom, anuncia, después de hacerse excitar por un tañedor de arpa, la victoria contra Meša (4 Re. 3) (5); se describen, en un estilo que hace recordar *Las florecillas de San Francisco*, numerosos prodigios obrados por el profeta (4 Re. 4, 1 - 8, 15); Eliseo realiza el doble encargo hecho a Elías de ungir a Jazael por rey de Siria (4 Re. 8, 7-15) (6) y a Jehú por rey de Israel (4 Re. 9, 1-12) (7), como instrumentos del castigo de Yahvéh contra la casa de Ajab. Todavía en el capítulo 13, 14-21 se describe, con la muerte y sepultura de Eliseo, su última intervención con Joás, rey de Israel.

Un *anónimo* anuncia a Ajab su primera victoria contra Ben Adad II de Siria (3 Re. 20, 13-22).

Otro *anónimo*—que, según los rabinos, sería Miqueas, hijo de Yimla—predice la segunda campaña victoriosa (3 Re. 20, 28).

Un tercer *anónimo* anuncia, mediante una acción sim-

---

(4) Recibe dos tercios de su espíritu, como los primogénitos recibían en el reparto de la herencia (Dt. 21, 17).

(5) Probablemente este episodio, que termina con la retirada de los israelitas al ver que el Rey de Moab ofrece en holocausto a su propio hijo (4 Re. 3, 27), señala el comienzo de la derrota que canta Meša en su famosa estela. O acaso el texto de la estela se refiera a otra derrota anterior en tiempos de Ocozías, de la que sería una revancha esta campaña victoriosa de Joram. Véase el texto más arriba, p. 150.

(6) La existencia de Jehú, rey de Israel, aparece también testificada por documentos asirios que, por cierto, lo consideran «de la casa de Omri». En ellos se habla de un tributo pagado por Jehú que la Biblia silencia. En los anales de Salmanasar III se dice: «En esta ocasión (año 18 de su reinado = 842),recibí tributo de los tirios, de los sidonios y de Jaua Bît-Humri (Jehú, de la casa de Omri).» En el Obelisco del mismo Salmanasar III se especifica el contenido de este tributo.

(7) Confirma esta noticia la inscripción de Salmanasar III: «Bîirí idri ( = Benhadad II) murió. Haza'ilu ( = Jazael), hijo de nadie, se apoderó del trono.»

bólica, el castigo de Ajab por haber perdonado la vida a Ben Adad II (3 Re. 20, 35-43).

*Miqueas, hijo de Yimla,* oponiéndose a los demás profetas de la corte, predice la derrota de Ajab y Josafat en su batalla contra Siria por la conquista de Ramoth Galaad (3 Re. 22, 1-38).

LOS PROFETAS ESCRITORES.

En esta época de los llamados profetas escritores (siglos VIII-IV antes de Cristo), el fenómeno profético en Israel nos es mucho más conocido. El profetismo aparece como el paladín del monoteísmo, elevado a la categoría de una idea con valor universal, independiente del pueblo hebreo, que como tal, en el destierro deja de existir.

Observemos de antemano que junto a los profetas que se ha dado en llamar escritores por el hecho de que su predicación se nos ha conservado en extenso por escrito, siguen subsistiendo otros de quienes sólo nos consta su existencia y la noticia de alguna actuación aislada.

Contemporáneo de Isaías es *Oded* en Samaria, que aconseja a las tropas victoriosas de Pecaj devolver los prisioneros de Judá hechos en una campaña contra Acaz (2 Crón. 28, 9-11).

Poco después, bajo Manasés (687-642), profetas *anónimos* anuncian el castigo del pueblo por los pecados del rey (4 Reyes 21, 10-15).

En vida de Jeremías, el rey Josías el año 621, cuando encuentra el volumen de la Ley en el Templo, consulta a la profetisa *Holda* (4 Re. 22, 12-20; 2 Crón. 34, 20-28). Y en los días en que el profeta de Anatot anunciaba la ruina de su pueblo, *Urías hijo de Semei* se unió a él, concitando contra sí la ira del rey Joaquim, que terminó dándole muerte (Jer. 26, 20-23). *Baruc,* el autor del libro que lleva su nombre, escribió al dictado los discursos de Jeremías y los leyó ante el Rey (Jer. 36, 1-7.27-32). La Carta de Jeremías va dirigida, entre otros, a los *profetas* que había cautivos en Babilonia (Jer. 29).

En cuanto a los escritores, conviene tener presente que la fecha de los escritos que llevan su nombre es considerada en muchos casos posterior a la época en que vivió el respectivo profeta. Pero incluso de alguno de ellos resulta muy difícil determinar esta última. Con todo, he aquí la cronología más probable:

Siglo VIII

*Jonás*, hijo de Amitai, profetizó los triunfos de Jeroboam II (4 Reyes 14, 25). Si el libro que lleva su nombre es histórico y fue escrito por él, habría que colocarlo en el siglo VIII. Pero el asunto es muy discutido (8).

*Amós* y *Oseas*, en el reino del Norte, actúan en los años prósperos de Jeroboam II (783-743), es decir, aproximadamente a mediados del siglo VIII antes de Cristo.

*Isaías*, en el reino de Judá, es algo posterior. Su vocación debe datarse hacia el año 738 reinando Joatam. Pero la época de su principal actividad profética corresponde a los reinados de Ajaz y de Ezequías. Estamos, pues, en el primer tercio del siglo VIII a. C., casi en los linderos con el siglo VII.

*Miqueas*, que profetiza en tiempos de Joatam, Ajaz y Ezequías, es contemporáneo de Isaías.

Siglo VII

*Nahum*, a mediados del VII, predice la ruina de Nínive (que había de acaecer el año 612).

*Jeremías*, el profeta de Anatot, es un siglo posterior a Isaías. Su vocación tiene lugar el año 13 de Josías ( = 626). Su actividad profética en Jerusalén abarca los últimos años del reino de Judá y continúa en Egipto después de la caída de la Ciudad Santa.

*Sofonías* actúa también bajo el reinado de Josías (640-609), tal vez en los primeros años de este Rey.

Siglo VI

*Ezequiel* es contemporáneo de Jeremías, aunque ejerce su actividad en Babilonia, adonde había sido deportado junto con el rey Joakin el año 597. La última profecía de su libro que lleva fecha es del año 27 de su cautiverio.

*Habacuc*, en Judá, profetiza en los linderos entre el siglo VII y el VI. R. Augé cree que es del siglo IV.

*Daniel* actúa en Babilonia. Había sido deportado muy joven y antes que Ezequiel, el año tercero del reinado de Joaquim ( = 605). Pero

(8) Cfr. más adelante, pág. 457-465.

su actividad profética debió de empezar más tarde y duró por lo menos hasta el año tercero de Ciro ( = 536), al que pertenece la última profecía de su libro que lleva fecha.

*Ageo* y *Zacarías* intervienen en la reconstrucción del Templo después de la cautividad (hacia el 520).

Siglo V — *Malaquías* ejerce su misión en pleno siglo V, poco antes de la actividad de Esdras y Nehemías.

Siglo IV — Sobre la fecha de *Abdías* y de *Joel* no están de acuerdo los autores. El primero es colocado por unos en el siglo IV, por otros en el IX. El segundo es considerado por algunos como posterior a Ageo y Zacarías, puesto que supone restablecido el culto en el Templo. No faltan autores que coloquen su actividad en el siglo IX (837-801).

El ocaso del profetismo.

En un momento dado los profetas se acaban.

El autor del Salmo 74, 9 escribe: «Ya no vemos señales prodigiosas a favor nuestro; ya no hay ningún profeta, ni nadie entre nosotros que sepa hasta cuándo». Y al momento en que Judas Macabeo vuelve a dedicar el Templo profanado por Antíoco IV Epífanes, las piedras del destruido altar de los holocaustos son colocadas aparte «hasta que venga un profeta y diga lo que hay que hacer con ellas» (1 Mac 4, 46).

Sólo en los tiempos mesiánicos volverá a haber de nuevo una espléndida floración de profetas (9).

(9) Cfr. Salvador Muñoz Iglesias: *Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo,* en «Estudios Bíblicos» 6 (1947) 307-337.

CAPITULO II

# ANALISIS DEL FENOMENO PROFETICO

La descripción que, siguiendo los libros históricos, hemos hecho del profetismo en el pueblo hebreo, nos ofrece numerosos datos, a veces desconcertantes, que resulta muy difícil reducir a síntesis.

## La vida privada de los profetas.

1. El oficio de profeta, tal como se presenta en Israel, aparece desempeñado siempre por un israelita; pero *ni era hereditario, ni estaba vinculado a ninguna tribu, edad, sexo o condición social particular.* Mientras el sacerdocio estuvo siempre ligado a la familia de Aarón y el servicio del Templo a la tribu de Leví, profeta podía ser cualquier israelita que fuera para ello elegido por Dios, y, aun después de constituido en profeta, no quedaba por ello sometido a una regla especial de vida, como lo estaban los levitas. De hecho, Moisés (Ex. 2, 1-10) y Samuel (1 Crón. 6, 28) eran de la tribu de Leví; Jeremías (Jer. 1, 1) y Ezequiel (Ez. 1, 3), de la familia sacerdotal; Eliseo era un campesino (3 Re. 19, 19) de la tribu de Isacar; Daniel era de familia noble (Dan. 1, 3-6) y Amós era pastor (Amós 7, 14). En cuanto a la edad, Moisés y Aarón fueron llamados a los ochenta y ochenta y tres años, respectivamente (Ex. 7, 7), mientras que Eliseo (3 Re. 19, 19), Samuel (1 Sam. 3, 1.9), Jeremías (Jer. 1, 6) y Daniel (Dan. 1, 4-7), eran muy jóvenes. Ni siquiera se requería ser varón, puesto que el oficio de profetisa aparece ejercido por María, la hermana de Moisés (Ex. 15, 20), por Débora (Jue. 4, 4) y por Holda (4 Re. 22, 14). Algunos estaban casados, como Isaías (Is. 7, 3; 8, 3), Holda (4 Re. 22, 14) y Oseas (Os. 1, 2-9);

en cambio, a Jeremías se le prohibió casarse (Jer. 16, 2) y la vida de Elías y Eliseo parece haber discurrido en celibato. El oficio no era hereditario de padres a hijos (3 Re 19, 16); sólo hay un caso en el que parecen haber sido profetas el padre—Janani (2 Crón. 16, 7)—y su hijo—Jehú, hijo de Janani (3 Re. 16, 1.7.12)—, si es que no se trata en ambos casos de la misma persona.

2. Es evidente, por tanto, que *Dios no exige cualidad alguna especial para constituir a sus profetas.* No obstante, algunos Santos Padres y escritores antiguos (1) pensaron que era condición indispensable la santidad de la vida.

Es cierto que, en la mayoría de los casos, el carisma profético va unido a una conducta sacrificada y heroica. Pero absolutamente hablando, la profecía no está condicionada a la santidad del profeta. El mismo Cristo asegura que en el día del Juicio muchos alegarán para entrar en el Reino de los Cielos el haber profetizado y sin embargo serán rechazados (Mt. 7, 22 s.). Y San Pablo, en 1 Cor. 13, 2 admite como posible que alguien poseyendo el don de profecía no tenga caridad. De hecho, en la Sagrada Escritura se refieren conductas no muy edificantes de algunos profetas. Recuérdese, por ejemplo, la obstinación de Jonás, la falta de fe en Moisés (Núm. 20, 1-12), la mentira alevosa del profeta anónimo de Betel (3 Re. 13, 11-19), que, sin embargo, recibe inmediatamente después palabra de Yahvéh (vv. 20-22), etcétera.

Por otra parte, la misma naturaleza de la profecía, que, como luego veremos, es una iluminación intelectual de carácter carismático (es decir, no en beneficio del que lo recibe, sino para utilidad de los demás), no exige de suyo la previa santidad en el sujeto.

Con todo, en la mayoría de los casos el cumplimiento de su misión exigió de los profetas una serie de virtudes y heroísmos que de hecho los constituye en verdaderos santos.

3. La vida de estos hombres tiene ciertas *características comunes:* tienen conciencia de haber sido llamados por Dios, bien a través de otros, como Josué (Núm. 17, 15-23), Eliseo (3 Re. 19, 16) y el siervo de éste, que unge a Jehú (3 Re. 9, 1-10); o inmediata y directamente, como Samuel (1 Sam. 3, 1-14), Amós (Am. 7, 15), Isaías (Is. 6, 1-13), Jeremías (Jer. 1, 4-10), Ezequiel (Ez. 2, 1-9). Esta conciencia de su vocación les constriñe a ejercerla, a pesar de sus propias repugnancias (1 Sam. 16, 1-13; 3 Re. 19, 3-4; Jer. 20, 7-9.14-18; Am. 3, 8;

(1) Teófilo Antioqueno, Orígenes, Tertuliano, San Basilio, etcétera.

Jonás...) Como más adelante veremos, todos reciben sus ilustraciones por sueños, visiones, locuciones, acciones simbólicas; y su manera de hablar es muy parecida.

4. No sabemos si en el hábito exterior los profetas se distinguían del resto de los israelitas. El único elemento que suele presentarse como algo característico es *el manto.*

Por él conoce Saúl que el muerto evocado por la pitonisa de Endor es Samuel:

> «La mujer dijo a Saúl:
> —Veo un dios que se alza de la tierra.
> —¿Y cuál es su figura?—preguntó Saúl.
> Ella respondió:
> —Es un anciano que sube envuelto en su manto.
> Comprendió Saúl que era Samuel y se prosternó rostro a tierra.»
>
> (1 Sam. 28, 13 s.)

Ahias de Silo emplea su manto para la acción simbólica con que predice a Jeroboam la división del reino (3 Re. 11, 29-31).

Elías llamó a Eliseo echando sobre él su manto (3 Reyes 19, 19), con el cual el propio Elías, momentos antes de ser arrebatado, separó milagrosamente las aguas del Jordán (4 Re. 2, 8). Este manto fue heredado por Eliseo (4 Re. 2, 13), que con él repitió el milagro de las aguas del Jordán (4 Reyes 2, 14).

Zacarías parece considerar el manto peludo como distintivo de los profetas: «Aquel día se avergonzarán de sus visiones (los falsos profetas)... y no se vestirán más el manto peludo para mentir» (Zac. 13, 4). Las palabras que siguen en el mismo Zacarías parecen indicar que acaso empleaban también como distintivo incisiones o tatuajes en el pecho (2): «Un tal dirá: Yo no soy profeta, soy labrador del campo, y un labrador me tomó a sueldo desde mi mocedad. Y le dirán: Pues entonces, ¿qué heridas son esas que llevas en tu pecho? Y él responderá: Son heridas que me hicieron en la casa de los que me aman» (Zac. 13, 5-6). En este sentido explican algunos la extraña acción del profeta anónimo que reprocha a Ajab haber perdonado la vida a Ben Hadad (3 Re. 20, 35-41).

---

(2) La única noticia histórica de esta clase de incisiones aparece en los profetas de Baal contra los que lucha Elías (3 Re. 18, 28). Tal vez de éstos lo heredaron los falsos profetas de que habla Zacarías.

5. Otro punto interesante es saber cómo se proporcionaban los profetas *sus medios de subsistencia.*

Cuando Saúl va buscando las pollinas de su padre, y el mozo que le acompaña le sugiere consultar a Samuel,

> «Saúl dijo al mozo:
>
> —Vamos allá, pero ¿qué vamos a llevarle a ese hombre de Dios? Ya no hay provisiones en las alforjas, y nosotros no tenemos nada que podamos ofrecerle como presente.
>
> El mozo le dijo:
>
> —Mira, he encontrado un cuarto de siclo de plata; se lo daré al hombre de Dios y él nos indicará nuestro camino.»
>
> (1 Sam. 9, 7-8)

Debía de ser costumbre pagar a los adivinos lo que en el caso de Balaam (Núm. 22, 7) se llama «precio del conjuro». Y es muy posible que los profetas, enviados por Dios para sustituir a los adivinos de Canaán (Dt. 18), vivieran de las limosnas de los consultantes, como parece desprenderse del pasaje citado del libro de Samuel. Por lo menos, el episodio indica que las gentes pensaban así y lo consideraban razonable, aunque no fuera más que por agradecimiento. En el mismo sentido hay que interpretar la acción de Jeroboam I, que, cuando manda a su mujer a consultar a Ahías de Silo sobre la suerte de su hijo, le dice: «Coge contigo diez panes, tortas y una vasija de miel y entra en su casa y él te dirá lo que va a ser del niño» (3 Re. 14, 3); y la oferta de Naamán a Eliseo (4 Reyes 5, 15). Y en efecto, de algo tenían que vivir. No siempre estaban los cuervos dispuestos a llevarles pan por la mañana y carne por la tarde, como a Elías en las torrenteras de Querit (3 Re. 17, 3-7); ni había siempre un ángel que les ofreciera una torta cocida y una redoma de agua, como al propio Elías en el desierto de Beerseba (3 Re. 19, 5-8), o que cogiera por los cabellos en Jerusalén al profeta Habacuc y lo transportara a Babilonia para alimentar a Daniel con la comida preparada para los segadores (Dan. 14, 33-39).

Sin embargo, los auténticos profetas individuales hebreos de quienes tenemos noticias muestran sumo interés en aparecer desprendidos y en rechazar sistemáticamente los regalos interesados.

En el caso de Samuel, no se vuelve a hablar para nada del cuarto de siclo del mozo. Más aún: cuando Samuel resigna la judicatura, después de la proclamación de Saúl como rey, el profeta se justifica ante el pueblo diciendo:

«Dad testimonio de mí ante Yahvéh y ante su ungido. ¿He quitado a nadie un buey? ¿He quitado a nadie un asno? ¿He oprimido a alguien? ¿He perjudicado a alguien? ¿He aceptado de nadie presentes, ni siquiera un par de sandalias? Dad testimonio contra mí y yo responderé.

Ellos respondieron:

—No nos has perjudicado, no nos has oprimido, de nadie has aceptado nada.»

(1 Sam. 12, 3 s.)

El anónimo profeta de Judá, que en Betel anuncia a Jeroboam la destrucción del santuario cismático y restituye al rey el movimiento de la mano, que se le había quedado rígida por intentar prenderle, rechaza la recompensa ofrecida por Jeroboam:

«Dijo el rey al hombre de Dios:

—Vente conmigo a mi casa para tomar algo, y te haré un presente.

Pero el hombre de Dios dijo al rey:

—No iré contigo a tu casa aunque me dieras la mitad de ella.»

(3 Re. 13, 7 s.)

De igual manera rechaza Eliseo el presente que le ofrece Naamán, agradecido por haberle limpiado de la lepra (4 Reyes 5, 15 s.). Y a su criado, Guejazi, que fraudulentamente consigue de Naamán dos talentos de plata y dos vestidos nuevos, le castiga con la enfermedad de la lepra (4 Re. 5, 19-27). Amós rechaza la invitación de Amasías, sacerdote de Betel, a «comer su pan en Judá haciendo el profeta» (Am. 7, 12-14).

En cambio, la venalidad y la ambición suele ser uno de los pecados que más frecuentemente los profetas auténticos achacan a los falsos: Miqueas lo dice sin ambages:

«Descarrían a mi pueblo;
mientras muerden con sus dientes, claman: ¡Paz!;
y al que no les da de comer le hacen la guerra...
...Sus profetas profetizan por dinero.»

(Miq. 3, 5.11)

Y Ezequiel habla de mujeres que en la cautividad ejercían este oficio lucrativo:

«¡Ay de las que se hacen cintajos para todas las ar-
[ticulaciones de las manos,
y lazos para toda clase de gente...!

...Vosotras, por dos puñados de cebada,
o dos pedazos de pan,
me deshonráis ante mi pueblo,
prediciendo la muerte de quien no ha de morir,
y prometiendo la vida a quien no vivirá,
y engañando así a mi pueblo, que se cree las mentiras.»
(Ez. 13, 18 s.)

La diferencia, como se ve, es radical entre estos profetas profesionales masivos y los auténticos profetas individuales. Sin embargo, como luego veremos, no todos los grupos de profetas eran iguales. Los hijos de los profetas del tiempo de Eliseo vivían del trabajo de sus manos y pobremente (4 Re. 6, 1-7; 4, 38-44).

Su relación con el culto.

Es cierto que a menudo los profetas aparecen relacionados con el culto. Su actividad en ocasiones se desarrolla en torno a un Santuario (Samuel en Silo, Rama, Betel, Gálgala; los dos anónimos de Betel en tiempos de Jerobam I; Amós igualmente en Betel). A veces, como en los casos de Samuel y Elías, aparecen ofreciendo sacrificios. La vinculación a un determinado Santuario es más clara en las congregaciones de profetas, sobre todo en los tiempos de Elías y de Eliseo. Pero abundan los casos de profetas que nada tienen que ver con un determinado lugar de culto. La postura de los exegetas escandinavos, que consideraron el profetismo hebreo como una simple función cultual, hoy está superada (3).

Igualmente infundada resulta, en el extremo contrario, la opinión de quienes han creído ver en los profetas los enemigos declarados del culto oficial hebreo. La escuela históricocrítica de Wellhausen exageró el antagonismo entre profetas y sacerdotes, por considerar, conforme a la teoría evolucionista de Hegel, que los profetas significan el paso de una concepción religiosa ritualista a otra forma de religión ética y espiritual que, por lo mismo, debía enfrentarse con el culto representado y defendido por el Sacerdocio. En realidad, era natural la oposición de los profetas a los cultos cismáticos de los Santuarios de Israel que frecuentemente degeneraban en idolatría sincretista. Sus invectivas frecuentes contra los Sacerdotes y contra el culto oficial de Jerusalén

(3) Véase el interesante estudio de Angel González Núñez: *Profetas, sacerdotes y reyes en el Antiguo Israel*, Madrid, Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1962.

no condenan la institución del Sacerdocio ni el culto verdadero, sino los abusos de la casta sacerdotal y el puro ritualismo externo, vacío de auténtico contenido religioso o empleado como tapadera de una conducta inmoral.

## Su relación con la Corte.

Es un hecho innegable que la mayoría de los profetas oradores y gran parte de los escritores actuaron en la Corte de los reyes y asesoraron a éstos en su gestión política: Samuel a Saúl; Natán y Gad a David; Ahías de Silo a Jeroboam I; Azarías, hijo de Oded a Asa; Jajaziel a Josafat de Judá; Eliseo a Josafat de Judá y a Joram de Israel; Oded a Pecaj; Isaías a Ajaz; Holda a Josías; Jeremías a Joaquim y a Sedecías...

Pero la actuación de estos profetas dista mucho de la figura del profeta o vidente cortesano de Canaán, Fenicia, Egipto o Asiria, que aparecen documentados por los textos de Mari, el relato de Wen-Ammon, la estela de Zakir, etc. En su conjunto, el profetismo hebreo no es una institución cortesana. Si los auténticos profetas hebreos actúan en la corte de los reyes, no es ésa su actividad exclusiva, ni siquiera fundamental. Hablan a los reyes—como hablan a los sacerdotes, a los poderosos, a los profesionales del profetismo asalariado—para anunciarles sus victorias en premio a su conducta fiel al Yahvismo, o más frecuentemente para comminarles el castigo divino por su infidelidad.

Existen indicios de un profetismo masivo de carácter cortesano, adulador y servil, como más adelante veremos. Pero contra él generalmente aparecen enfrentados los profetas auténticos individuales. Valga por todos el caso de Miqueas de Yimla en 3 Re. 22. La mayoría de los verdaderos profetas se caracterizan por su postura independiente ante los reyes, postura que en ocasiones les acarrea persecuciones violentas—como en los casos de Elías (4), Jeremías (5), Janani (6), Miqueas de Yimla (7)—y hasta la misma muerte—como a Urías, hijo de Semeí bajo el rey Joaquim (8) y a Zacarías, hijo de Yoyada a manos de Joás (9).

Más aún; los mismos profetas que intervienen a favor

(4) 3 Re. 19.
(5) Jer. 32, 2; 37, 14; 38, 6...
(6) 2 Crón. 16, 10.
(7) 3 Re. 22, 26 ss.
(8) Jer. 26, 20-23.
(9) 2 Crón. 24, 20-22.

de un rey, se enfrentan luego valientemente con él si sus pecados le hacen acreedor al castigo de Yahvéh. Así Samuel, que unge a Saúl, termina anunciándole la repulsa de Dios por su infidelidad. Natán y Gad predicen abiertamente a David la gloria de su dinastía y la indignación de Yahvéh por sus pecados personales. El mismo Ahías de Silo, que anuncia a Jeroboam su investidura como rey de Israel, le conmina la desaparición de su dinastía por haber autorizado los cultos idolátricos.

Pretender identificar a los profetas hebreos con los videntes cortesanos de los países circunvecinos sería tanto como volverse de espaldas a los datos de la historia.

### Influjo de los profetas en la vida de Israel.

En un pueblo de concepción teocrática, como es el pueblo del Sinaí, el único Rey o Gobernante absoluto es Yahvéh. Todas las instituciones tienen su origen en El: la Monarquía (Dt. 17, 14-20), el Sacerdocio (Dt. 18, 4 ss.), y el Profetismo (Dt. 18, 15-22). El constituyó a la tribu de Leví y a la familia de Aarón «para estar ante El y ministrar en nombre de Yahvéh, él y sus hijos para siempre» (Det. 18, 5). El escogió para Rey primero a Saúl y luego a David a quien prometió que su dinastía permanecería para siempre en Judá; la separación de las 10 tribus del Norte y la sucesión de sus diversas dinastías fue también obra de Yahvéh. Por El son llamados también individualmente cada uno de los profetas.

Monarquía y Sacerdocio gobiernan el pueblo de la Alianza —en lo material y en lo espiritual—como vicegerentes de Dios, con cierta subordinación, históricamente lógica, del Sacerdocio a la Monarquía. El Profetismo está, de hecho, en cierto modo por encima de los otros estamentos jurídicos. Los profetas son considerados como intermediarios ocasionales enviados por Dios para señalar a monarcas, sacerdotes y fieles la línea de conducta que deben observar. Cierto que, en ocasiones como hemos visto, los monarcas pretenden someter la institución profética a su servicio. Pero la fuerza divina que asiste a estos hombres extraordinarios y la fe del pueblo sencillo que los considera—en el marco de la constitución teocrática—enviados de Dios, hacen que la influencia de los profetas sea omnímoda: en las cuestiones privadas, en los asuntos políticos y en la vida moral y religiosa.

a) *En las cuestiones privadas.*—En un tiempo en que

abundan en Canaán los agoreros, magos y adivinos, y en que los hombres acuden a ellos en demanda de ilustración sobre hechos ocultos o futuros (Dt. 18, 10-14), Yahvéh, celoso de su gloria, prohíbe que los israelitas acudan a ellos y amenaza con el castigo a las otras naciones por seguir esta práctica, prometiendo en cambio el envío de profetas que en Su nombre suplirán la función de los adivinos. Esto explica la intervención de los profetas en asuntos privados de pequeñísima importancia. Se consulta al profeta por el paradero de unas asnas perdidas (1 Sam. 9), si sanará un enfermo (3 Re. 14, 1-18; 4 Re. 8, 7-15), o si podrá hallarse agua en el desierto para saciar la sed de las tropas (4 Re. 3, 9-20). Los agoreros y adivinos seguirán existiendo (1 Sam. 28, 3-19: Saúl consulta a la pitonisa de Endor; Is. 8, 19). Pero el pueblo es inexcusable, porque los profetas podían prestar ese servicio en nombre de Yahvéh.

b) *En los asuntos políticos.*—En el breve bosquejo histórico del profetismo que dejamos hecho más arriba (páginas 315-322), hemos visto que la historia política del pueblo escogido aparece estrechamente ligada a continuas intervenciones de los profetas. Profeta es llamado el padre del pueblo, Abraham; Profeta es su primer Caudillo y Organizador, Moisés; Profeta Josué que los introduce en Canaán. A intervenciones proféticas se atribuye la institución de la Monarquía bajo Samuel, la confirmación de la dinastía davídica en Judá, la separación de las 10 tribus del Norte, y la sucesión violenta de sus numerosas dinastías.

Los profetas enjuician los hechos de la historia de su pueblo a la luz de la Alianza en el Sinaí. Los desastres políticos son previamente anunciados como castigos de la infidelidad a Yahvéh y al Pacto. El doble hilo conductor de las actuaciones proféticas en el campo de la política es la confianza y la fidelidad a su Dios. Ambos conceptos aparecen en íntima relación. Los profetas condenan toda política de pactos con los imperios dominantes de turno, por el peligro de contaminación pagana que entraña. La seguridad política y la pervivencia de los hebreos como pueblo está mejor garantizada con la confianza en Yahvéh que con la vinculación a unos pueblos paganos para defenderse de otros. La política de los profetas es una política de fe y de confianza en Dios frente a la política humana de oportunidades.

c) *En la vida moral y religiosa.*—Lo que distingue realmente a los profetas hebreos de las instituciones paralelas existentes en los pueblos circunvecinos—hablamos en un terreno puramente fenomenológico—es el profundo impacto

que su actuación produce en la vida moral y religiosa de Israel. Ellos responden a las consultas privadas que se les hacen, predicen a menudo acontecimientos futuros, intervienen en la vida política como hemos visto; pero, además y sobre todo, se presentan como celadores de la moral y defensores del más puro yahvismo.

La primera actuación de los profetas en este campo es *la defensa del más riguroso monoteísmo.* Que sean los paladines de esta idea resulta para todos evidente y no necesita comprobación. La Escuela histórico-crítica de Wellhausen los hace inventores del monoteísmo hebreo. Este es un postulado apriorístico del evolucionismo religioso de la Escuela: el monoteísmo de los profetas habría sucedido al henoteísmo, practicado hasta entonces en Israel como en su tiempo lo seguían practicando los demás pueblos vecinos. Si se objeta que los libros anteriores de la Biblia presentan ya el monoteísmo como la religión de los antiguos Patriarcas y del pueblo del desierto, y se demuestra que el relato de la creación es estrictamente monoteísta, los críticos responden que dichos libros han sido redactados bajo el influjo de la predicación profética. Hoy, cuando la teoría de los documentos tardíos como fuentes del Pentateuco actual ha cedido el paso a la hipótesis de diversas tradiciones mucho más antiguas, la opinión de la Escuela histórico-crítica sobre el origen profético del monoteísmo hebreo ha caído en desuso. Los profetas no se presentan como innovadores en su postura monoteísta. Tratan expresamente de volver al pueblo, a la creencia de sus padres en la unicidad de Yahvéh como Dios del Universo. ¡Y sería demasiado el atribuir a los escritos proféticos una reelaboración que los presentara también falseados en este sentido, si es que en realidad ellos introdujeron como novedad el monoteísmo que en sus escritos actuales aparece como la religión ancestral de su pueblo!

Otra preocupación de los profetas consiste en *la revalorización del culto* que había perdido prácticamente su interioridad. Las prácticas exteriores de nada sirven si no van acompañadas de una auténtica espiritualidad interior. Así, a la vista de las prácticas cultuales idolátricas (Jer. 7, 17-20.30-31), que se compaginaban extrañamente con la fe y confianza más absolutas en *el Templo* de Jerusalén, Jeremías niega a éste la condición de fetiche o talismán que prácticamente le era atribuido (Jer. 7, 1-15). Esto le acarrea la persecución (Jer. 26, 9-19). Tampoco se pueden escudar en el solo hecho de poseer *la Ley* (Jer. 8, 7-13). Son inútiles

*los sacrificios y la celebración de las fiestas*, si no van acompañados de una sana conducta moral (Os. 6, 6; Am. 5, 21-25; Miq. 6, 6 ss.; Is. 1, 11-17; Jer. 7, 21-23). Hay que entender estas expresiones, sobre todo cuando en Amós y Jeremías parecen negar la existencia de sacrificios en los tiempos del Exodo, como efecto de la tendencia oratoria a la paradoja y a la hipérbole. «Más quiero el amor que los sacrificios, y el conocimiento de Yahvéh más que los holocaustos», grita Oseas. Bien están los sacrificios. Pero, como diría Cristo, «esto conviene hacer y no omitir aquello». La enseñanza de que la obediencia está por encima de los sacrificios aparece confirmada con un hecho conocido en la historia de Samuel (1 Sam. 15, 22), donde nadie se atreverá a descubrir el más leve indicio de polémica contra los sacrificios ni el culto. También es bueno *ayunar*. Pero el ayuno grato a Yahvéh es el que va acompañado de la práctica de la justicia (Is. 58, 1-14; Zac. 7, 1-14...). Como tampoco vale *la circuncisión* de la carne a la que no acompañe la circuncisión del corazón (Jer. 9, 25 s.; 4, 4; cfr. Dt. 10, 16; 30, 6 y Rom. 2, 29).

Por último, los profetas hacen una crítica despiadada de *las injusticias sociales* de su tiempo (Am. 8, 4-6; Miq. 2, 1-2; Is. 5, 23; 29, 21; Jer. 5, 26-29; Ez. 22, 6-12...), y se enfrentan valientemente con *los crímenes de todas las instituciones y clases sociales:* contra los malos pastores (Is. 56, 8-12; Jer. 23, 1-2; Ez. 34, 1-11); contra los conductores del pueblo (Is. 3, 12; 9, 15); contra príncipes, sacerdotes y profetas (Jer. 5, 30 s.; 6, 13; Ez. 22, 23-31; Sof. 3, 1-3; Miq. 3, 1-4); especialmente contra los profetas falsos (Jer. 23, 9-40; Ez. 13; Miq. 3, 1-7); contra los adivinos (Is. 2, 5-9); contra el lujo de las mujeres (Is. 3, 16-24); contra todos (Jer. 5, 4-6).

### Congregaciones de profetas.

En el fenómeno complejo del profetismo israelita uno de los puntos más oscuros es el de las congregaciones o grupos de profetas que unas veces son llamados *nebî'îm* y otras *benê hannebî'îm.* ¿Qué eran estos profetas masivos? ¿En qué consistía su «profetizar» (hitnabbe')? ¿Cuáles eran sus relaciones con los auténticos profetas individuales y con los falsos profetas?

1. El primer fenómeno de profetismo masivo se registra en el libro de los Números:

«Entonces dijo Yahvéh a Moisés:

—Elígeme a setenta varones de los hijos de Israel, de los que tú sabes que son ancianos del pueblo y de sus principales y traélos a la puerta del Tabernáculo; que esperen allí contigo. Yo descenderé y hablaré allí contigo y tomaré del espíritu (rúaj) que hay en ti y lo pondré sobre ellos para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo...

Salió Moisés y transmitió al pueblo lo que le había dicho Yahvéh; y eligió los setenta varones entre los ancianos de Israel y los puso en derredor del Tabernáculo. Descendió Yahvéh en la nube y habló a Moisés; tomó del espíritu que residía en él y lo puso sobre los setenta ancianos; y cuando sobre ellos se posó el espíritu, pusiéronse a profetizar y no cesaban. Habíanse quedado en el campamento dos de ellos, uno llamado Eldad y otro Medad; y también sobre ellos se posó el espíritu; eran de los nombrados, pero no se presentaron ante el Tabernáculo, y se pusieron a profetizar en el campamento. Corrió un mozo a avisar a Moisés, diciendo:

—Eldad y Medad están profetizando en el campamento. Josué, hijo de Nun, ministro de Moisés desde su juventud, dijo:

—Mi señor, Moisés, impídeselo.

Y Moisés le respondió:

—¿Tienes celos por mí? ¡Ojalá que todo el pueblo de Yahvéh profetizara y pusiese Yahvéh sobre ellos su espíritu!» (Núm. 11, 16.24-29).

¿En qué consistía la acción de estos hombres que llamó la atención del pueblo e indujo al celoso Josué a proponer a Moisés que se lo prohibiese?

Es frecuente ver en esta actitud de los 70 Ancianos «ciertas manifestaciones de estusiasmo religioso, como discursos enardecidos, cantos sagrados, pulsación de instrumentos músicos estimulantes de estas manifestaciones religiosas» (10) con los que se reanimara la fe apagada del pueblo. Se ve en ellos cierta semejanza con el profetismo extático que aparece en los tiempos de Samuel, como luego veremos

Enciso Viana (11) prefiere pensar que se trata de simples actuaciones judiciales comunicando al pueblo—como

---

(10) Colunga-García Cordero: *Biblia comentada.* Vol. I: *Pentateuco* (Madrid, B. A. C., 1960) 806.

(11) Enciso Viana, Jesús: *El concepto de profeta en el Antiguo Testamento,* en «Revista Española de Teología» 1 (1940) 139-210, concretamente pp. 144 s.

antes lo hacía Moisés solo—los mandatos de Dios y sus leyes. Esto explicaría mejor los celos de Josué y estaría más en consonancia con la razón que movió a Moisés a constituirlos (Ex. 18, 13-26) y con la finalidad que el mismo Yahvéh les asigna: «para que te ayuden a llevar la carga del pueblo y no la lleves tú solo» (Núm. 11, 17).

GONZÁLEZ NÚÑEZ sostiene que «el *rúaj* y el *profetizar* bajo su influjo es una señal de la presencia de Yahvéh... Y en este caso los Ancianos pueden ser una *ayuda* para Moisés precisamente *profetizando*» (12). «El *rúaj* es una *señal* y el que lo lleva es un *testimonio* de la presencia de Yahvéh. En esta atmósfera se comprende que los Ancianos que han de ayudar a Moisés sean dotados del *espíritu*. Le ayudan precisamente en virtud del *espíritu* que han recibido, porque con ello son *testigos* de que Yahvéh está presente» (13). Profetizar sería, pues, en este caso dar testimonio de la presencia de Yahvéh por su actuación carismática. En este sentido es natural que Moisés deseara que todo el pueblo fuera profeta (Núm. 11, 29); y se concibe que los profetas escritores lo presenten como un ideal de los tiempos mesiánicos (Ez. 36, 26 s.; Joel 3, 1 s.).

2. Pero el profetismo masivo irrumpe en la historia hebrea en los tiempos de Samuel. Apenas ungido Saúl por rey, el profeta le ofrece tres señales. La tercera es ésta:

> «Luego llegarás a Gueba Elohim, donde hay una guarnición de filisteos, y al entrar en la ciudad te encontrarás con un grupo de profetas, bajando del excelso, precedidos de salterios, tímpanos, flautas y arpas, y profetizando. El espíritu de Yahvéh se apoderará de ti, y profetizarás con ellos y te transformarás en otro hombre« (1 Sam. 10, 5-6).

Y, en efecto,

> «cuando llegaron a Gueba encontráronse con una banda de profetas, y le arrebató el espíritu de Dios y se puso a profetizar en medio de ellos. Cuantos de antes le conocían se preguntaban:
> —¿Qué le ha pasado al hijo de Quis? ¡Saúl entre los profetas!
> Uno de los presentes contestó:
> —¿Y quién es el padre de esos otros?
> Por eso ha quedado en proverbio: ¿También Saúl entre los profetas?» (1 Sam. 10, 10-12).

(12) ANGEL GONZÁLEZ NÚÑEZ: *ob. cit.*, p. 91.
(13) Ibid. p. 91.

Todavía volvemos a encontrar a esta banda de profetas en otra ocasión, ahora acompañada de Samuel. David, fugitivo de Saúl, se ha refugiado en Rama junto al profeta.

> «Dijéronle a Saúl:
> —Mira, David está en Nayot, en Rama.
> Saúl mandó gente para prenderle, y viendo a la banda de los profetas profetizando, con Samuel a la cabeza, se apoderó de ellos el espíritu de Yahvéh y se pusieron también ellos a profetizar. Dieron a conocer esto a Saúl, y éste mandó nueva gente, y también éstos se pusieron a profetizar Por tercera vez envió otros, pero también éstos profetizaron. Entonces fue Saúl en persona a Rama y, al llegar a la cisterna de la era que hay en el teso, preguntó:
> —¿Dónde están Samuel y David?
> Y le respondieron:
> —Están en Nayot de Rama.
> Dirigióse allá, a Nayot de Rama. El espíritu de Dios se apoderó de él, e iba profetizando hasta que llegó a Nayot de Rama, y quitándose sus vestiduras, profetizó él también ante Samuel, y se estuvo desnudo por tierra todo aquel día y toda la noche. De ahí el proverbio: ¿también Saúl entre los profetas?» (1 Sam. 19, 19-24).

Nos hallamos ante un fenómeno de profetismo masivo, de carácter religioso, relacionado con el uso de instrumentos músicos, y que tiene una extraña virtud contagiosa. En ambos casos Samuel se sirve de estos profetas como *señal* para hacer ver que Dios está con su ungido (Saúl y David respectivamente). En ambos casos el fenómeno se describe como un efecto del espíritu de Dios, fuerza que saliendo de Dios transforma a los hombres. En el primer texto citado, estos *nebî'îm* descienden de un santuario; y en Rama, lugar del segundo episodio, existía un altar erigido por Samuel (1 Sam. 9, 12.19; 7, 17). Más tarde, en los tiempos de Eliseo, encontraremos a los grupos de *Benê hannebî'îm* en las proximidades de santuarios, como Guilgal (4 Re, 4, 38), Jericó (4 Re. 2, 5), etcétera.

La escuela cúltica, cuyo principal exponente en este aspecto es JUNKER (14), cree poder probar que estos profetas masivos eran ministros del culto encargados de ejecutar músicas y danzas rituales. Aduce el ejemplo de Miryam (Ex. 15, 20 s.) y Débora (Jue. 4, 4), así como la función de los canto-

(14) H. JUNKER: *Prophet un Seher im A. T.* Trier, 1927.

res-levitas que el libro de las Crónicas designa con el término «profetizar».

Pero los datos que poseemos no autorizan a considerar a estos hombres como funcionarios del culto (15).

Su misión parece ser la de dar testimonio de la presencia de Yahvéh. Toda la historia de los Jueces y del principio de la Monarquía está concebida bajo el signo de los portadores del *rúaj*, como testimonio de la presencia de Yahvéh en medio de su pueblo. El testimonio de los *nebî'îm* consiste en su actuación anormal, que se atribuye a la posesión del rúaj, como las hazañas de los Jueces. El hagiógrafo, como el pueblo, veía en estas actuaciones carismáticas una prueba de la intervención de Dios en favor de Israel. La atmósfera más propicia para dar ese testimonio era naturalmente la proximidad de los santuarios donde los israelitas se congregaban para las ceremonias del culto.

3. En los tiempos de Elías y de Eliseo reaparecen los profetas masivos, sin que sepamos a ciencia cierta si continuaron subsistiendo después de los días de Samuel, ni cuál es la relación que existe entre los *nebî'îm* contemporáneos de aquel profeta y los *Benê hannebî'îm* de ahora (16).

En la época de Elías, muchos fueron pasados a cuchillo (3 Re. 18, 22; 19, 10.14); Abdías, mayordomo de Ajab, esconde a 100 (3 Re. 18, 4.13); a Miqueas de Yimla se le enfrentan 400 (3 Re. 22).

En vida de Eliseo parecen vivir en paz: se los ve agrupados en torno a los santuarios de Betel, Jericó y Gálgala (4 Re. 2, 3-7); en Gálgala tienen mesa común y pasan hambre (4 Re. 4, 38-44); trabajan juntos y con pobreza de medios (4 Re. 6, 1-7); algunos estaban casados (4 Re. 4, 1 ss.); los había jóvenes (4 Re. 5, 22; 9, 4); se dicen siervos de Eliseo (4 Re. 2, 16) y uno de ellos, en nombre de éste, unge por rey a Jehú (4 Re. 9, 1-10).

Sea cual fuere la relación de los antiguos profetas masivos contemporáneos de Samuel con éstos del tiempo de

(15) Puede verse un más detenido análisis y refutación de la teoría del profetismo cúltico en ANGEL GONZÁLEZ NÚÑEZ: *ob. cit.*, especialmente pp. 16-26; 77-82; 95-97.

(16) GONZÁLEZ NÚÑEZ (*ob. cit.*, p. 236-238) sospecha que el lazo de unión entre aquéllos y éstos pudiera estar representado por el «viejo Nabî» de Betel (3 Re. 13, 11-32) y el *Ben hannebî'im* de 3 Re. 20, 35-43. Parecen descendientes aislados de aquellos carismáticos masivos del tiempo de Samuel. La actuación colectiva sólo resulta necesaria en los momentos de crisis, y esto explicaría el eclipse momentáneo bajo David y Salomón y los primeros años del Cisma.

Elías y Eliseo, su designación es distinta: aquéllos son siempre llamados *Nebî'îm,* mientras que a éstos se los llama siempre *Benê hannebî'îm* en los relatos de Eliseo.

De la actuación de estos últimos sabemos poco. No faltan indicios de que estuvieran en la línea excéntrica de los contemporáneos de Samuel. El primer *ben hannebî'îm,* mencionado en 3 Re. 20, 35-43, se hace herir por un compañero para presentarse ante Ajab y desarrollar ante él una acción simbólica. Elías corre desaforadamente delante del carro del mismo Ajab desde el Carmelo a Jezrael (3 Re. 18, 46). Eliseo manda buscar un tañedor de arpa, y sólo «mientras el arpista tocaba el arpa, fue sobre Eliseo la mano de Yahvéh» (4 Re. 3, 15). Quizá esta fama de excéntricos explicaría que los soldados de Jehú consideren un loco al *ben hannebî'îm,* siervo de Eliseo, que vino al campamento para ungir rey a su jefe (4 Re. 9, 11) (17).

Por estos solos indicios y por la semejanza de situación histórica (crisis de sincretismo religioso) nos inclinaríamos a considerar fundamentalmente idéntico el profetismo masivo en los tiempos de Samuel y en los de Elías y Eliseo.

¿Cómo explicar, entonces, la diferencia de nombre?

ENCISO VIANA (18) opina que *nebî'îm* designaba en Israel a los profetas masivos de cualquier época, mientras que en los montes de Efraim se reservaba ese nombre para los de los tiempos de Samuel y se llamaba *Benê hannebî'îm* a sus sucesores en los tiempos de Eliseo.

Lo más frecuente es ver expresada en este apelativo la idea de profesión, como en «hijos de perfumeros» e «hijos de plateros» de Neh. 3, 8.31.

M. A. VAN OUDENRIJN (19) y A. HALDAR (20) sostienen que *benê hannebî'îm* es sinónimo de *nebî'îm* y designa la clase de los profetas con especial referencia a la idea de asociación o grupo organizado.

---

(17) Aunque quizá la razón sea muy otra, pudiera haber un reflejo de esta opinión popular en ese mismo apelativo de loco que Semeías el Neflamita da a Jeremías (Jer. 29, 16) y las gentes de Efraim a Oseas (Os. 9, 7).

(18) *Art. cit.,* p. 162 s.

(19) *De vocabulis quibusdam termino Nabî' synonymis,* en «Biblica» 6 (1925) 294-311; 406-417; *L'expression «Fils des Prophètes» et ses analogies,* en «Biblica» 6 (1925) 167 ss.

(20) *Associations of cult prophets among the ancient semites* (Uppsala, 1945) p. 135 s.

JOÜON, en cambio (21), rechaza toda idea de clase, y ve en el término el concepto de «alumnos» o seguidores de los profetas.

Lo cierto es que las expresiones bíblicas compuestas de *ben* o *benê* dan pie para ambas interpretaciones, e incluso para una tercera a la que parece inclinarse GONZÁLEZ NÚÑEZ (22): la de grupo cerrado constituido por descendientes naturales: *benê Ysrael, benê Leví, benê Yehudâh, benê hammelek, benê hakkohanîm*... Siendo esto así, no basta la consideración filológica para determinar el sentido exacto. Habrá que atender al contexto histórico en cada caso.

Es evidente que la expresión encierra el sentido de clase o grupo.

Pero no se impone, ni siquiera desde el ángulo puramente filológico, la consideración de grupo *organizado* para toda clase de *benê*. Son grupo organizado, por pertenecer a una clase *institucionalmente organizada*, «los hijos de Leví» o los «hijos de los sacerdotes»; pero ciertamente no lo son los «hijos del rey» o los «hijos de los pobres».

También es cierto que, en la mayoría de los casos, la expresión «hijos de algo» es sinónima del correspondiente adjetivo: gentilicio (hijos de Israel = israelitas), calificativo (hijos de maldad = malvados) o de profesión (hijos de perfumeros = perfumeros); pero hay casos en los que no sucede así (los «hijos del rey» no son siempre reyes).

En cambio, la primitiva idea de descendencia natural, subyacente al término *ben*, aparece casi constantemente en las expresiones compuestas. Lo hemos visto en los hijos de Judá, de Israel, de Leví, de los sacerdotes, de los reyes... y es muy probable también que vaya implícita en las profesiones, que generalmente se continúan de padres a hijos.

Viniendo al caso de los «hijos de los profetas», es evidente que se trata de un grupo de clase o profesión. De su posible organización tenemos muy pocos datos, fuera de que aparecen agrupados en torno a determinados santuarios y, en los casos de Elías y Eliseo, en relación con éstos (23). Pero no faltan indicios que sugieren—implícita en la expresión *benê hannebî'îm*—la idea de una continuidad por descendencia. En su respuesta a Amasías («Yo no soy profeta ni hijo

---

(21) J. JOÜON: *Qu'étaient les «Fils des prophètes»*, en «Recherches de Science Religieuse» 16 (1926) 307 ss.

(22) *Obra cit.*, p. 240.

(23) Con Eliseo, en relación de convivencia. No así en el caso de Elías, que aparece siempre solitario, y cuya relación con los *N'bî'îm* parece sólo de solidaridad en la lucha por el auténtico Yahvismo.

de profeta; soy boyero y cultivador de simócoros. Yahvéh me tomó de detrás del ganado y me dijo: Ve a profetizar a mi pueblo Israel» Am. 7, 14 s.), Amós, sabiéndose profeta auténtico, se contrapone a los *Nebî'îm* (profetas masivos cortesanos) y a los *Benê hannebî'îm* (o hijos de los profetas), y como razón alega su profesión de pastor (24). Y cuando Zacarías anuncia que los profetas ocultarán su condición (Zac. 13, 4), los hace mentir sobre su origen y declararse labradores del campo *desde su nacimiento.*

«En conclusión—nos inclinamos a pensar con GONZÁLEZ NÚÑEZ (25)—la expresión *Benê hannebî'îm* incluye, junto al sentido de «clase», el matiz primario de «descendencia», el cual se verifica formalmente al menos en una parte de esta clase de profetas».

La profesión de testigos vivientes del Yahvismo puro pasa de padres a hijos. Es natural que se agrupen en torno a los adalides de la lucha contra el sincretismo (Elías, Eliseo...). Pero llamarlos «alumnos» de éstos, como hace Joüon, y pensar en una «escuela» donde se preparan para ser llamados al profetismo individual, es afirmar lo que no dan de sí los textos históricos. Eliseo los emplea, al igual que Samuel a los *Nebî'îm* de su tiempo, como una fuerza viva en pro del Yahvismo que él defiende. Son los que no han doblado sus rodillas ante Baal. Los ha suscitado Yahvéh y dan testimonio de El como los «nazareos», según la expresión de Amós:

---

(24) La frase contiene en sí una aparente contradicción, que se ha intentado solucionar de diversas maneras. H. H. ROWLEY (*Was Amos a Nabî'?*, en «Festschrift O. Eissfeldt» [Halle, 1947] 191-198) interpreta la frase con ayuda del imperfecto que introducen los LXX, la Pešitto y la Revised Version: Yo no *era* profeta, ni hijo de profeta hasta que Dios me llamó.

G. R. DRIVER: *Amos VII, 14,* en «The Expository Times», 67 [1955-1956] 91 s.) propone traducir el *lo'* por interrogativo en lugar de negativo: ¿Acaso no soy yo profeta e hijo de profeta?

E. VOGT (*Wau explicative in Amos 7, 14,* en «Expository Time» 68 [1956-57] 301 s.) considera explicativo, en lugar de simple copulativo, el wau (y) que une «profeta» e «hijo de profeta»: Yo no soy profeta, *es decir,* un hijo de profeta. Querría decir simplemente que él no era un profeta profesional como los *benê hannebî'îm.*

H. S. STÖBE (*Der Prophet Amos und sein Bürgelicher Beruf,* en «Wort un Dienst» 5 [1957] 160-181) sostiene que Amós no quiere ser considerado profeta. El tenía su profesión civil y a ella piensa volver. Su misión es esporádica, *ad casum.*

Cfr. exposición y refutación en GONZÁLEZ NÚÑEZ: O. c., págs. 250-252.

(25) *O. c.*, p. 241.

«Yo suscité profetas de entre vuestros hijos,
y nazareos de entre vuestros mancebos,
¿no es así, hijos de Israel?
Y vosotros hicisteis beber vino a los nazareos,
y a los profetas dijisteis: No profeticéis» (Am. 2, 11 s.)

Queda todavía por explicar la relación de los *Nebî'îm* masivos con los profetas de la corte y con los falsos profetas.

Hemos visto a estos carismáticos agrupados en torno a Samuel constituyendo un testimonio divino a favor de la monarquía teocrática de Saúl y de David, y en torno a Eliseo como fuerza viva del Yahvismo contra el sincretismo religioso de los Omridas. En el intermedio hubo profetas individuales al servicio de los reyes (Natán, Gad, Ahías de Silo), aunque con la valentía suficiente para enfrentarse con sus crímenes.

Concebido el profetismo masivo en sus orígenes como una institución al servicio de la monarquía teocrática, era natural que hombres excepcionales especialmente llamados por Dios la emplearan en apoyo del origen divino de la monarquía o de la dinastía davídica, como hizo Samuel, o bien frente a las aberraciones religiosas de determinados monarcas, como en los casos de Elías y Eliseo. Cuando faltan estos Guías de resistencia, se comprende que la institución carismática de los *Nebî'îm* degenere en profesional. La tensión religiosa comunitaria se enfría entre ellos, y por otra parte se resiste a desaparecer su conciencia de clase heredada de padres a hijos.

Así debieron nacer los profetas cortesanos que en el Reino del Norte aparecen junto a los Santuarios del Rey y en Judá junto al Templo de Jerusalén. A esta secularización y profesionalismo cortesano de los *Nebî'îm* hubo de contribuir notablemente en Israel el contacto con Fenicia bajo la dinastía de los Omridas.

En 3 Re. 22, frente a Miqueas de Yimla, que se opone a los deseos de Ajab, aparecen los *Nebî'îm* del Rey, que nada tienen que ver con los falsos profetas de Baal, sino que son también profetas de Yahvéh. Se los ve agrupados en torno a Sedecías y su acción se limita a repetir las palabras del Guía. Su afán de agradar al Rey compromete la autenticidad de su mensaje y los convierte en profetas falsos.

El profesionalismo cortesano de los *Nebî'îm* era fomentado y hasta en cierta manera garantizado por los sacerdotes

de los Santuarios del Rey. Recuérdese el caso de Amasías, sacerdote de Betel en tiempos de Jeroboam II, que pretende impedir la actividad recriminatoria de Amós porque aquello es un Santuario del Rey (Am. 7, 10-13).

Este mismo profetismo profesional y cortesano es el que aparece siempre como antagónico de los auténticos profetas individuales en Judá. Como Amasías a Amós en Betel, el sacerdote Pasjur prohíbe a Jeremías profetizar contra el Rey en Jerusalén (Jer. 20, 1-6). Y como Sedecías frente a Miqueas de Yimla, Ananías polariza los augurios de todos los *Nebî'îm* cortesanos de Judá frente al profeta de Anatot (Jer. 27 y 28).

El proceso parece claro: Los profetas masivos, en su origen, son hombres carismáticos que, en momentos de especiales crisis y capitaneados por Guías de resistencia, son testimonio en favor del más puro Yahvismo. Faltos de Guías auténticos, desaparecen tal vez, o degeneran en profesionales al servicio adulador de los monarcas. El paso de profetas cortesanos a falsos profetas se da con facilidad. De los antiguos carismáticos sólo quedan las formas un tanto excéntricas y la vinculación a un Guía cuyas palabras se limitan a corear.

## Los falsos profetas.

Prescindimos de los profetas de dioses falsos, como los llamados profetas de Baal (3 Re. 18; Jer. 2, 8; 23.13), y nos ceñimos a los falsos profetas que se presentan como enviados de Yahvéh. Tampoco interesan de momento los posibles casos de profetas verdaderos que en determinada ocasión pudieron actuar falsamente, como el anónimo de Betel que engaña al hombre de Dios venido de Judá, aunque poco después fue sobre él palabra de Yahvéh (3 Re. 13, 11-32).

El texto sagrado no emplea nunca la expresión de profetas falsos. Los engloba en el nombre genérico de *Nebî'îm.* Sólo en algunas ocasiones la versión de los LXX los llama *pseudoprofetai.*

Pero el cuadro que de ellos nos dejaron los profetas auténticos difícilmente pudo ser pintado con colores más negros. Son hombres que se presentan como enviados de Dios para hablar al pueblo en su nombre, cuando en realidad Dios no los ha enviado (Jer. 5, 13; 8, 10; 14, 14 s.; 23, 16.21.32; 29, 21-23; Ez. 13...). Profesionales mercenarios (Am. 7, 12), profetizan por dinero (Miq. 3, 11; Ez. 13, 17 s.), «mientras muerden con sus dientes claman ¡Paz!, y al que no les da qué co-

mer hacen la guerra» (Miq. 3, 5). Dados al vino y a las bebidas fuertes (Is. 28, 7 s.), frecuentan el adulterio (Jer. 23, 14; 29, 23), mienten para halagar al pueblo (Jer. 5, 31; Lam. 2, 14) prometiendo incondicionalmente paz y prosperidad (Jer. 6, 14; 8, 11; 14, 13-15; 23, 17; Ez. 13).

Su número debía de ser considerable. De algunos se nos ha conservado el nombre: Sedecías, hijo de Canana (3 Re. 22); Ananías, hijo de Azur (Jer. 28); Ajab, hijo de Colaya y Sedecías, hijo de Masaya (Jer. 29, 21), Semeías el Nejlamita (Jer. 29, 24.31), etc.

Y ahora cabe preguntar: ¿cómo distinguir a los verdaderos profetas de los falsos?

La cuestión para nosotros no entraña demasiada dificultad, pues el objeto de sus enseñanzas, el cumplimiento o incumplimiento de sus predicciones y hasta la forma de aparecer en el sagrado Texto, nos denuncian su verdadero origen con relativa claridad. Dogmáticamente, el criterio inspirado de los autores sagrados es norma segura de acierto. Históricamente, podemos emplear los mismos criterios que nos ayudan a distinguir, por ejemplo, los místicos verdaderos de los falsos.

Para los contemporáneos, el asunto debió ser más complicado. Aparentemente los verdaderos profetas y los falsos tenían muchas cosas comunes: Llevaban la misma indumentaria—un manto tosco de pelos ceñido por un cinturón de cuero—(4 Re. 1, 8; Zac. 13, 4); garantizaban la autoridad de su predicación de la misma manera: usaban las fórmulas ya consagradas de «así dice Yahvéh» o «palabra de Yahvéh» (Jer. 28, 2-11; Ez. 13, 6; 22, 28); presentaban sus predicaciones como recibidas de Dios (Jer. 14, 14; 23, 25.31; 29, 9.21) bien en sueños (Jer. 23, 25 s.), bien en visiones (Jer. 14, 14; 23, 16; Ez. 13,6); e incluso usaban los mismos o parecidos símbolos (3 Re. 22, 11; Jer. 28, 10 s.).

*A priori* podemos asegurar que Dios no puede permitir un engaño inculpable en el pueblo; para lo cual era preciso que, con la suficiente diligencia por parte suya, tuvieran un criterio cierto para distinguirlos o, al menos, para reaccionar bien cuando no lo consiguieran plenamente.

De hecho, en diversos pasajes de la Sagrada Escritura encontramos indicios que pudieron servirles de norma:

*a)* En *Dt. 13, 1-5* se dice así: «Si se alzare en medio de ti un profeta o un soñador que te anuncia una señal o un prodigio, aunque se cumpliera la señal o el prodigio de que te habló, diciendo: Vamos tras de otros dioses—dioses que

tú no conoces—y sirvámosles; no escuches las palabras de ese profeta o de ese soñador, porque te prueba Yahvéh, tu Dios, para saber si amáis a Yahvéh vuestro Dios con todo vuestro corazón y toda vuestra alma... Y ese profeta soñador será condenado a muerte por haber aconsejado la rebelión contra Yahvéh, vuestro Dios, que os sacó de Egipto y os libró de la casa de la servidumbre, para apartaros del camino por donde Yahvéh, tu Dios, te ha mandado ir. Así harás desaparecer la maldad de en medio de ti». Según este pasaje, la heterodoxia en la enseñanza es un criterio que excluye la misión divina del profeta. Se admite la posibilidad de que el profeta falso obre un prodigio aparente—o incluso real—que deberá interpretarse como una prueba de Dios «para saber si amáis a Yahvéh vuestro Dios».

*b)* Por su parte, *Dt. 18, 20-22* añade: «Pero el profeta que ose decir en nombre mío lo que yo no le haya mandado decir, o hable en nombre de otros dioses, debe morir. Y si te dices en tu corazón: ¿cómo voy a conocer yo la palabra que no ha dicho Yahvéh?; cuando un profeta te hable en nombre de Yahvéh, si lo que dijo no se cumple, no se realiza, es cosa que no ha dicho Yahvéh; en su presunción habló el profeta; no le temas». El incumplimiento, pues, de una predicción es señal de que el profeta no habla en nombre de Dios. Este criterio, sin embargo, no es universal, porque la predicción del futuro, como más adelante veremos, no es esencial al profeta. El texto sólo vale negativamente y en sentido condicional: *si* predice algo futuro y *no* se cumple, es cosa que *no* ha dicho Yahvéh. Además, para que sirva de criterio a los coetáneos del profeta, ha de tratarse de hechos futuros a corto plazo (26).

*c)* En el *cap. 28 de Jeremías* se refiere un caso de conflicto entre el profeta de Anatot, que persiste imperturbable anunciando la ruina de Judá a manos de Nabucodonosor, y el falso profeta Ananías de Gabaón, que promete, de parte de Yahvéh, la liberación en el término de dos años. En el versículo 9 Jeremías sienta la tesis de que el verdadero profeta se muestra tal por el cumplimiento de lo que anuncia: «El profeta que profetiza paz, por el cumplimiento de su profecía habrá de ser tenido por profeta y se sabrá que en verdad lo envió Yahvéh». Sigue un diálogo de discusión entre Ananías y Jeremías (vv. 10-14), que se cierra con este

(26) Por eso las gentes tomaban a broma las promesas o predicciones a largo plazo: Am. 9.10; Is. 5, 19; Jer. 5, 13; Ez. 12, 21-28...

colofón: «Y dijo el profeta Jeremías a Ananías profeta: Oyeme una palabra, Ananías. No te ha enviado a ti Yahvéh, y tú estás dando a este pueblo falsas esperanzas. Por eso así dice Yahvéh: Voy a quitarte de sobre la haz de la tierra; este mismo año morirás, por haber predicado la rebelión contra Yahvéh. Y murió el profeta Ananías en ese mismo año, en el séptimo mes». El cumplimiento de la predicción de Jeremías hubo de ser, en este caso, criterio definitivo para el pueblo.

*d)* Esto nos lleva de la mano a otro criterio positivo que, junto con la predicción del futuro (3 Re. 13, 3; 14, 12; 17, 1 y 18, 1; 22, 25; 4 Re. 19, 19; Is. 7, 16; 8, 1 ss.; 37, 30...), es presentado frecuentemente como señal de verdadero profeta: el poder de hacer milagros (Ex. 4, 1-9; 1 Sam. 12, 12-19; 3 Re. 17, 17-24; 18, 36-40).

En definitiva, podemos afirmar que los criterios positivos para los contemporáneos de los profetas son dos: 1.º El milagro obrado o la predicción cumplida en garantía de la misión divina (siempre que se valoren con sana crítica), y 2.º La adecuación de la predicación profética con las leyes y normas dogmáticas y morales dadas por Dios a los antiguos padres.

Ciertamente estos criterios no pueden considerarse siempre definitivos. Hay profetas auténticos de los que no conocemos ni un solo milagro, acaso porque nunca los realizaron (vg.: Abdías, Sofonías, Amós, Habacuc...), mientras que Dt. 13, 1-3 admite la posibilidad de milagros—reales o aparentes—obrados por algún falso profeta. En cuanto a las predicciones, es indudable que, aun sin intervención alguna preter o sobrenatural, se puede, en ocasiones, prever por conjeturas y acertar de hecho en el anuncio de algún suceso futuro. A estos criterios primarios habrá que añadir otros de segundo orden, pero de gran fuerza sicológica, como el mercantilismo interesado de los falsos profetas (Miq. 3, 11) y su propensión a halagar prediciendo siempre cosas gratas (3 Re. 22; Jer. 28; etc.), frente a la integridad y virtud heroica de los auténticos. La suma de estos criterios proporciona, en la mayoría de los casos, una sólida certeza moral (27).

Por último, conviene tener presente que algunos pasajes en los que parece darse una positiva acción engañosa o falsa

(27) Cfr. para el caso de Jeremías, TH. DIEDERICH, O. F. M.: *Das prophetische Berufsbewustsein bei Jeremías* (Pekin, 1942), pp. 132-147.

por parte de Dios (28), deben ser leídos teniendo en cuenta que para el israelita todo lo hace Dios. Ellos no distinguen suficientemente a veces su voluntad positiva de la meramente permisiva, y aplican a la Causa primera efectos que deben imputarse a las causas segundas. Leyendo la Sagrada Escritura se ve con claridad que estos textos, ocasión de escándalo para la mentalidad cristiana del siglo XX, no producían el menor efecto nocivo a aquellos hombres sencillos de varios siglos antes de Cristo, sin las complicaciones intelectuales del hombre de hoy.

A estas alturas de nuestro examen del fenómeno profético en Israel, podemos ya abordar, a manera de simple corolario, lo que en los tratados apologéticos del profetismo hebreo se suele colocar al principio como objeto de un estudio generalmente difuso y demasiado extenso: Los nombres con que se designan los profetas y el origen del profetismo en Israel.

Y no es que consideremos de menor importancia esta cuestión. Pero creemos que el análisis pormenorizado del profetismo hebreo demuestra, independientemente del origen, su carácter autóctono. Aunque el nombre y la esencia del profetismo israelítico tengan antecedentes de origen en las lenguas e instituciones de Canaán y demás pueblos vecinos, es lo cierto que los hijos de Abraham, el pueblo de la Alianza del Sinaí, acertaron a imprimir un sello propio en la institución profética. Es un aspecto más—acaso el más característico—de la asimilación al Yahvismo que de las instituciones extrañas supo hacer Israel.

### Nombres con que son designados los profetas.

Los profetas son designados en la lengua original de la Biblia con diversos nombres. Pero esta diversidad no obedece, por lo general, a razones lógicas. Un mismo nombre se da a profetas de diversa clase (cortesanos y privados, colectivos e individuales, verdaderos y falsos). En un determinado momento histórico prevalece una denominación sobre otra, aunque no de manera absoluta y desde luego sin que se vea clara la razón del fenómeno.

---

(28) Véase Ez. 14, 9. Especialmente crudo es, en este aspecto, el caso de Miqueas de Yimla que, consultado por Ajab y Josafat sobre la proyectada campaña contra Ramot Galad, se opone a los 400 profetas del rey de Israel, sin poner en duda su condición de inspirados, pero atribuyendo su postura equivocada a la infusión por Yahvéh de un espíritu de mentira en la boca de todos ellos (3 Re. 23, 19-23).

La consecuencia es que ni la etimología del nombre ni su uso nos sirven para determinar la naturaleza interna del fenómeno profético. En cada caso hay que atender preferentemente al contexto histórico.

1. El nombre más frecuente es el de *nabî'*.

Se dice en singular de Abraham (Gén. 20, 7), Miriam (Ex. 15, 20), Débora (Jue. 4, 4), Samuel (1 Sam. 3, 20), Gad (1 Sam. 22, 5), Natán (2 Sam. 7, 2), Jehú, hijo de Janani (3 Re. 16, 7), Elías (3 Re. 18, 22), Eliseo (3 Re. 19, 16), Miqueas de Yimla (3 Re. 22, 8 ss.), Jonás (4 Re. 14, 25), varios anónimos (Jue. 6, 8; 3 Re. 13, 23; 20, 13.22), Isaías, Jeremías, Ezequiel y varios profetas menores. En plural se aplica a los antiguos profetas siervos de Yahvéh, a los masivos del tiempo de Samuel, a los hijos de los profetas contemporáneos de Eliseo, a otros anónimos (1 Sam. 28, 6; Am. 2, 11), a los profetas de Baal (3 Re. 18, 19.25.40; 19, 1; 4 Re. 3, 13; 10, 19), y muy frecuentemente a los falsos profetas.

Gramaticalmente es una forma *qatîl*, propia de adjetivo sustantivado que de suyo admite un doble sentido: de estado (pasivo) y de actividad (activo). La forma verbal correspondiente sólo se encuentra en hebreo en *nifal* e *hitpael*. Los filólogos no están de acuerdo en determinar si se trata de un nombre derivado de raíz verbal o de un verbo derivado de nombre. La raíz, en su forma pura *(qal)* no se encuentra en hebreo, y de ahí la dificultad de saber su valor etimológico (29).

Lo más frecuente es considerarla emparentada con raíces parecidas de las lenguas vecinas: con el árabe *nabaa* = anunciar, emitir una voz; o con el asirio *nabû* = publicar, anunciar, llamar (en pasivo: el que ha sido llamado).

Sea lo que fuere de la etimología, estos últimos sentidos son los que más se acercan a las características de los profetas hebreos.

El pasaje clásico de Ex. 6, 30 - 7, 2, comparado con Ex 4, 15 s., parece dar a *nabî'* un alcance muy en consonancia con la anterior etimología. *Nabî'* vendría a ser «el que, previamente hablado por otro, habla luego en lugar de éste». Moisés, escogido por Dios para hablar de su parte al Faraón, se

(29) Se ha pensado en *nûb* = germinar; en *nab* =moverse de dentro a fuera; o en *naba* = barbotar, hervir. Pero resulta difícil explicar en todas estas derivaciones la presencia del *alef*, especialmente en la última, donde habría sustituido al *ayim*.

excusa pretextando su vieja tartamudez. Y Dios le contesta: «Mira, te he puesto como Dios para el Faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta *(nebi'êka)*. Tú le dirás a él lo que yo te diga a ti, y Aarón, tu hermano, se lo dirá al Faraón» (Ex. 7, 1 s.). En Ex. 4, 15 s., se explica aún más el contenido de la función profética de Aarón como ayudante de Moisés respecto al pueblo. Dice Dios a Moisés: «Háblale a él y *pon en su boca las palabras*, y Yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. El *hablará por ti al pueblo*, y te servirá de boca, y tú serás Dios para él». Moisés, hablando a Aarón, hace el papel de Dios en la profecía, y Aarón recogiendo sus palabras y comunicándolas es su profeta.

De hecho, los que son llamados con el nombre de *nabî'* se dicen también «boca de Dios» (3 Re. 8, 15 = 2 Crón. 6, 4, referido a Natán; Is. 30, 2, hablando de los profetas; Jer. 15, 19, del mismo Jeremías); e igualmente se dice que *Dios pone sus palabras en la boca de ellos* (Is. 5, 16; 59, 21; Jer. 1, 9; 5, 14). Lo mismo arguyen las expresiones introductorias o las cláusulas finales de los oráculos proféticos: «Así dice Yahvéh», «Palabra de Yahvéh». Y los falsos profetas son acusados de decir, en nombre de Dios, lo que Dios no les ha dicho (Jer. 14, 14 s.; 23, 21.25.28; 29, 9; Ez. 13, 6; Miq. 3, 5.6.11...).

En la misma línea de significación se colocan los LXX al traducir constantemente nuestro término por el griego προφήτης.

Sobre la etimología griega de este nombre hay varias opiniones:

Unos la hacen derivar de προφαινειν = alumbrar por delante, mostrar públicamente, poner a la vista de todos. Según éstos, profeta sería el que conoce y muestra a otros cosas que les son desconocidas. Esta teoría, sustentada por Eusebio de Cesarea, San Isidoro y Santo Tomás adecúa en cuanto al significado positivo y es objetivamente verdadera; pero no es recta etimológicamente, porque no se conforma a las reglas de formación de los nombres en griego.

Otros la derivan de προφάναι. Estos se subdividen, a su vez, en dos grupos:

*a)* Los que dan a la preposición «προ» valor temporal, con lo que este verbo significaría anunciar por anticipado, predecir; profeta sería el que habla del futuro, el que predice cosas que han de venir. Así Tertuliano, San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio Magno, San Isidoro, Santo Tomás...

Esta opinión explica rectamente la etimología del vocablo; pero restringe el cometido del profeta a predecir el futuro, lo cual es sólo una parte de su misión y no ciertamente la más importante, ni aun siquiera necesaria.

*b)* Los que asignan a la preposición «προ» valor vicario, con lo que el profeta vendría a significar el que habla en lugar de otro. Esta última opinión nos parece la más exacta, porque atiende al valor preferente de dicha preposición en la composición de nombres griegos (vg.: προβοσκος = el que pastorea por otro; προδικος = el que defiende la causa de otro) y al significado atribuido a la palabra προφητης por autores griegos profanos, como Píndaro, Eurípides, Filón y Temistio. Entre los autores eclesiásticos, dan este alcance al término profeta San Juan Crisóstomo y San Agustín.

2. Otro término frecuente en hebreo—aunque menos usado para designar al profeta es el de *ro'êh* = vidente.

Su forma es la del participio activo de *râ'âh* = ver (que se emplea técnicamente para las visiones de los profetas en Is. 29, 10; 31, 10). Designa a los hombres que ven con los ojos del espíritu lo que otros no ven.

Se aplica a Samuel (1 Sam. 9, 11.18.19; 1 Crón. 9, 22; 2 Crón. 26, 28; 29, 29), al sacerdote Sadoc (2 Sam. 15, 27), a Janani (2 Crón. 16, 7.10). Isaías lo emplea en plural (30, 10; 32, 3). *Nunca designa a los profetas falsos.*

1 Sam. 9, 9, explica—¿texto original o glosa posterior?—que «al que llaman hoy *nabî'* le llamaban antes *ro'êh*». Texto o glosa, la noticia indica que en un momento dado—acaso poco después de la división del Reino—se operó un cambio en la nomenclatura, y que este cambio fue de *ro'êh* (designación más antigua) a *nabî'* (nombre moderno). De hecho el cronista sigue empleando *ro'êh,* aunque siempre refiriéndose a profetas antiguos. Por otro lado, en los libros históricos anteriores, Abraham, Moisés, Miriam y Débora, son llamados *nabî',* y de los 70 Ancianos se dice que hacían el *nabî,* aunque bien pudiera ser una transposición de la terminología contemporánea del autor del *Hexateuco* a los tiempos cuya historia está tejiendo.

Algunos autores, ateniéndose al tiempo de Samuel, han creido ver una curiosa diferencia entre el *vidente* y el *nabî'*. El *vidente* estaría en la línea de los simples adivinos, y el *nabî'* en la de los derviches extáticos poseídos de la divinidad. G. Ricciotti supone que el cambio de nombre se debe

a que desde este momento el vidente se convierte en *orador* (30).

3. Más frecuente es el término *jozêh* que, como el anterior, es participio activo de la raíz *jâzâh*, y significa también «vidente».

Designa a los profetas anteriores: Gad, *jozêh* de David (2 Sam. 14, 11; 1 Crón. 21, 9; 2 Crón. 29, 25); Heman, *jozêh* del Rey (1 Crón. 25, 5; 2 Crón. 35, 15); Asaf (2 Crón. 29, 30; 35, 15); Iditum, *jozêh* del Rey (2 Crón. 35, 15); Addo, que escribe la historia de Salomón, y Roboam (2 Crón. 9, 29; 12, 15); Jehú, hijo de Janani (2 Crón. 19, 2), que escribe la historia de Josafat (2 Crón. 20, 34); Amós, que es llamado así por Amasías (Am. 7, 12).

En plural se emplea de los videntes que hablaron en nombre de Yahvéh a Manasés (2 Crón. 38, 18); de los videntes que, junto con los profetas, comunican a Israel y a Judá las órdenes de Dios (4 Re. 17, 13); y de los falsos profetas en Miq. 3, 6-9; Is. 29, 10 ss.; 30, 10. Cfr. Ez. 13, 9.16; 22, 28.

Dentro de la relativa ambigüedad de estos dos últimos términos, se tiene la impresión de que predominantemente por el uso *jozêh* designa a los profetas cortesanos, y *ro'êh* a los videntes individuales que entendían en asuntos privados.

4. Hay otra serie de términos que, por su contenido más general, se aplican a los profetas pero no de manera exclusiva.

Tal es, sobre todo, *hombre de Dios*, que se dice de Samuel (1 Sam. 9, 6.7.8.10), de Semeías (3 Re. 12, 12; 2 Crón. 11, 2), de Elías (3 Re. 17, 18.24; 4 Re. 1, 9-13), de Eliseo (4 Re. capítulos 4-8 frecuentemente; 13, 19; 23, 16.17), de Janani (Jer. 35, 4), de algunos anónimos (1 Sam. 2, 27; 3 Re. 13 varias veces; 20, 28; 2 Crón. 25, 7-9). Pero se emplea también de otros sin referencia alguna a su oficio profético.

Lo mismo ocurre con otros nombres, como *siervo de Yahvéh, siervo de Dios, nuncio de Yahvéh, nuncio de Dios* (que se dice frecuentemente del Mesías, de los ángeles, de los sacerdotes y hasta de los vientos).

Especial referencia a la *función social* de los profetas encierran ciertos nombres, como *vigía* (Is. 52, 8; Jer. 6, 17; Ez. 3, 17; 33, 2.6.7; Os. 9, 8), *guardián* (Is. 21, 11 s.), *pastor* (Jer. 11, 4 s.; 17, 16), *probador* (Jer. 6, 27).

---

(30) G. RICCIOTTI: *Storia d'Israele* (Torino, S. E. I., 1941) I, nú. 421.

COROLARIO SOBRE LA ORIGINALIDAD DEL FENÓMENO PROFÉTICO EN ISRAEL.

Sobre el *origen* del profetismo israelítico se han formulado opiniones diversas. Se le han buscado antecedentes árabes, fenicios, cananeos, asirios, egipcios, etc. (31).

Sería un absurdo pretender que los profetas de Israel son un fenómeno aislado en el Oriente Antiguo. Profetas extáticos que, poseídos por la divinidad, se creía que hablaban en su nombre, aparecen en Fenicia en el siglo XX antes de Cristo, como lo atestigua el relato de Wen-Amón (32). Y la estela de Zakir, rey de Hamat (33), nos informa sobre la existencia de profetas cortesanos, que precisamente son llamados *jozim* y que transmiten al Rey las respuestas de Baal. Jeremías 27, 9 certifica lo mismo de Edom, Moab, Ammón, Tiro y Sidón. Quizá no esté muy lejos del vidente israelita antiguo el *mahú* de Babilonia sobre el cual nos ilustran abundantemente las tabletas de Mari (de los tiempos de Zim-ri-lin, contemporáneo de Hamurabi).

Pero las semejanzas han sido visiblemente exageradas.

Ni el fenómeno extático es universal en los profetas de Israel, ni encontramos jamás en ellos los procedimientos de adivinación y magia que caracterizan a la mayoría de los *profetas* extrabíblicos.

El profetismo hebreo—sea lo que fuera de sus problemáticos contactos con los pueblos circunvecinos—constituye una institución de fondo autóctono que sólo puede explicarse a la luz de la religión yahvística. Las semejanzas son fruto de la común sicología humana, y no arguyen necesariamente dependencia alguna. Lo esencial está precisamente en las diferencias. ¿Quién se atreverá a negar ciertos elementos comunes en los fenómenos místicos del Cristianismo y del Budismo? Y, sin embargo, nadie pretende en serio hablar de dependencias, ni se puede poner en duda la diferencia esencial entre una y otra mística.

---

(31) Cfr. A. PARENTI, S. J.: *Synopsis Introductionis generalis in prophetas V. T.* (Roma, 1941) 117-136.

(32) Cfr. ANET, 25-29, especialmente 26 s.

(33) Cfr. ANET, 501 s.

## CAPITULO III

# NATURALEZA DEL CARISMA PROFETICO

«De la íntima esencia de este hecho carismático no sabemos nada, ni lo sabremos nunca. Y es natural. Una realidad como ésta, eminentemente mística, no puede ser analizada y descrita sino por aquellos que han tenido la experiencia de ella. Y los que la experimentaron, los profetas, aunque nos comunican los resultados de su comercio con la Divinidad que son los decretos divinos, sin embargo, no especifican cómo se desenvolvía íntimamente este comercio; es decir, cómo llegaban a estar absolutamente ciertos de su directa comunicación con la Divinidad, cómo actuaba el carisma sobre su *sique* y en qué relación se hallaban *sique* y *carisma*» (1).

Trataremos de entrar en el santuario de su conciencia a través de los datos que ellos mismos nos suministran, y veremos después lo que, a base de estos datos, ha construido la especulación teológica.

### La conciencia del profeta.

1. El punto de arranque de toda su actuación es la certeza de haber sido llamados por Dios.

Era persuasión general que los profetas eran siempre llamados por Dios: «Desde el día en que vuestros padres salieron de Egipto hasta hoy, les he enviado mis siervos los profetas día tras día» (Jer. 7, 25). «Yo suscité profetas

(1) G. Ricciotti: *Storia d'Israele* (Torino, S. E. I., 1941) I, n. 428.

de entre vuestros hijos y nazareos de entre vuestros mancebos» (Am. 2, 11. Cfr. Jer. 25, 4; 29, 19; 35, 15; 4 Re. 17, 13.14.23).

Así lo habían oído prometer a Yahvéh: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta como tú, pondré en su boca mis palabras y él les comunicará todo cuanto Yo le mande» (Dt. 18, 18).

Por eso la principal acusación contra los falsos profetas y casi su misma definición será la carencia de tales credenciales: «Yo no enviaba a los profetas y ellos corrían; no les hablaba y ellos profetizaban» (Jer. 23, 21).

De hecho, la actuación de los profetas individuales aparece casi siempre precedida de una especial vocación. El primer profeta, Abraham, tuvo una vocación solemne (Gen. 12). La vocación de Moisés ocupa todo el capítulo tercero del Exodo y parte del cuarto. La de Samuel, todo el capítulo tercero de 1 Sam. Elías recibe encargo de Dios para llamar a Eliseo (3 Re. 19, 10), lo llama echando sobre él su manto (3 Re. 19, 19-21), y con la cesión definitiva del mismo a la vista de los *Benê hanebî'îm* le constituye su heredero en la misión profética (4 Re. 2, 9-15).

En los profetas escritores la vocación se narra a veces por extenso. Amós nos dice sencillamente: «Yahvéh me tomó de detrás del ganado y me dijo: ve a profetizar a mi pueblo Israel» (Am. 7, 15). En Isaías, Jeremías y Ezequiel la descripción es mucho más detallada.

La *vocación de Isaías* se presenta como una visión extática del profeta (Is. 6, 1-13). En ella, Dios aparece majestuosamente envuelto en una atmósfera de santidad trascendente, a cuya vista Isaías tiembla, consciente de su miseria. Un serafín toca sus labios con un carbón encendido que tomó del altar. Purificado el profeta, se ofrece voluntario a la misión a que Dios le destina y que se describe con trazos pesimistas ante la previsión del endurecimiento de sus oyentes.

En *Jeremías 1, 4-10* todo ocurre en un breve diálogo en el que se destaca, como en el caso de Isaías, la incapacidad radical del enviado ante la grandeza de su misión, y la acción supletoria de Dios que en esta ocasión consiste en tocar con su mano divina la boca del profeta. Con el doble término paralelo (*conocimiento* por parte de Dios antes de ser formado en las entrañas maternas y *santificación* antes de que naciera) se expresa la destinación providencial y amo-

rosa del profeta a una misión extraordinaria (2). Esta misión es la de ser *profeta de pueblos.* Jeremías hablará ante todo a Judá; pero con la suerte de Judá estaba en aquel momento íntimamente relacionada la de otros pueblos circunvecinos (Cfr. Jer. 27, 2-11). La condición de enviado profético está expresada con la frase técnica «Mira que pongo en tu boca mis palabras» (3) y con la acción de Dios que «extendiendo la mano, le tocó la boca». Así quedó constituido Jeremías en «boca de Yahvéh» (Jer. 15, 19). La objeción del profeta («soy todavía un niño») y la respuesta de Dios subrayan la autenticidad de su misión y parecen un anticipo de la expresión de San Pablo: Lo despreciable y débil del mundo escogió Dios para confundir a los fuertes. Los versículos 17-19 de este mismo capítulo parecen ser un comentario de lo anterior. Dios se ha escogido un instrumento débil para que se vea que la fuerza viene de El.

La *visión que introduce la vocación de Ezequiel* (Ez. 1, 4 - 3, 14) es de un extraordinario barroquismo. Aparecen en primer lugar cuatro extrañas figuras, tomadas de los *karibu* que los asirios y babilonios colocaban en forma de estatuas como guardianes de sus templos y palacios; figuras híbridas que representaban en curiosa mezcla los cuatro reyes del reino animal: el hombre, el león, el toro y el águila. En la visión de Ezequiel las cuatro estatuas eran animadas como lo eran las cuatro ruedas que, llenas de ojos e inscritas unas en otras, giraban a compás de los movimientos de los *karibu.* En un segundo plano había un firmamento como de cristal. Sobre él, «una apariencia de piedra de zafiro a modo de trono», y «en lo alto, una figura semejante a un hombre», «de cintura arriba como el fulgor de un metal resplandeciente, y de cintura abajo como el resplandor del fuego». Le rodeaba un esplendor «como el del arco que aparece en las nubes en día de lluvia». Desde esta «apariencia de la imagen de la gloria de Yahvéh» sale la voz que le llama:

> «Y me dijo:
> —Hijo de hombre, ponte en pie que voy a hablarte.

(2) En este mismo sentido declara Yahvéh a Israel por medio de Amós: «A vosotros solos he conocido» (Am. 3, 2) y por San Pablo a los Gálatas: «Vosotros sois conocidos de Dios» (Gál. 4, 9) o a los Romanos: «Aquellos a quienes Dios ha conocido de antemano» (Rom. 8, 29).

(3) Recuédese que en estos términos se describe la acción de Dios sobre los profetas en el texto que pudiéramos llamar fundacional (Dt. 18, 18) y en el caso concreto de Moisés a Aarón (Ex. 4, 15 s.).

> Y en hablándome entró dentro de mí el espíritu, que me puso en pie, y escuché al que me hablaba» (Ez. 2, 1 s.)

Sigue la descripción plástica de una acción simbólica que sensibiliza el fenómeno místico del profetismo. Dios dice:

> —«Abre la boca y come lo que te presente.
>
> Miré y vi que se tendía hacia mí una mano que tenía un rollo: lo desenvolvió ante mí y vi que estaba escrito por delante y por detrás, y lo que en él estaba escrito eran lamentaciones, elegías y ayes. Y me dijo:
>
> —Hijo de hombre, come eso que tienes delante; come ese rollo y habla luego a la casa de Israel.
>
> Yo abrí la boca e hízome él comer el rollo, diciendo:
>
> —Hijo de hombre, llena tu vientre e hinche tus entrañas de este rollo que te presento.
>
> Yo lo comí, y me supo a mieles. Luego me dijo:
>
> —Hijo de hombre: ve, llégate a la casa de Israel y háblales mis palabras» (Ez. 2, 8b - 3, 4).

Más adelante, se repite la explicación conceptual de este símbolo:

> —Hijo de hombre: Todas las palabras que Yo te diga recógelas en tu corazón y dales atento oído, y ve luego y llégate a los deportados, a los hijos de tu pueblo, y háblales diciéndoles: Así dice el Señor Yahvéh» (Ez. 3, 10 s.).

Y por último en un pasaje profundamente dramático se describe la responsabilidad que el profeta sentía pesar sobre sí:

> —Hijo de hombre, yo te he dado por atalaya a la casa de Israel. Tu oirás las palabras de mi boca, y de mi parte les amonestarás. Si Yo digo al malvado: «¡Vas a morir!», y tú no le amonestares y no le hablases para retraer al malvado de sus perversos caminos para que viva, él, el malvado, morirá en su iniquidad, pero Yo te demandaré a ti su sangre. Mas si, habiendo tú amonestado al malvado, no se convirtiere él de su maldad y de sus perversos caminos, él morirá en su iniquidad, pero tú habrás salvado tu alma. Y si se apartare el justo de su justicia, cometiendo maldad, y pusiere yo una trampa delante de él, él morirá. De no haberle amonestado tú, morirá en su pecado y no se recordarán las obras buenas que hubiere hecho, pero yo te demandaré a ti su sangre. Pero si tú amonestaste al justo para que no pecara, y dejare

de pecar, vivirá él porque fue amonestado, y tú habrás salvado tu alma» (Ez. 3, 18-21).

2. Otro dato de experiencia que los profetas nos suministran y que subjetivamente hubo de contribuir a robustecer la certeza de su divina misión, es su *imposibilidad de resistir a la acción de Yahvéh.*

En vano Moisés acumula objeciones para eludir la misión a que Dios le destina (Ex. 3, 11 - 4, 17; 6, 28 - 7, 1). La inutilidad de la resistencia de Jonás constituye el argumento del libro que lleva su nombe. Amós exclama:

> «Rugiendo el león, ¿quién no temerá?
> Hablando el Señor Yahvéh, ¿quién no profetizará?»
> (Am. 3, 8).

Jeremías se opone inútilmente a la vocación de Dios (Jer. 1, 6 ss.), y a lo largo de su misión se queja frecuentemente de la violencia con que el Espíritu le arrebata y le obliga a decir lo que no quiere:

> «Yo estaba lleno de la cólera de Yahvéh,
> en vano me esforzaba por contenerla» (Jer. 6, 11).
> «Tú me sedujiste ¡oh Yahvéh! y yo me dejé seducir.
> Tú eras el más fuerte y fui vencido.
>
> Ahora soy todo el día la irrisión,
> la burla de todo el mundo.
> Siempre que les hablo, tengo que gritar;
> ruina y devastación tengo que clamar.
> Porque la palabra de Yahvéh es para mí
> oprobio y vergüenza cada día.
> Y me dije: No me acordaré más de El,
> y no hablaré nunca más en su nombre.
> Pero fue en mi corazón como fuego abrasador,
> encerrado dentro de mis huesos;
> cansado estoy de contenerlo
> y no lo puedo soportar.» (Jer. 20, 7-9)

Por eso vemos frecuentemente a los profetas hablar y actuar en contra de sus deseos naturales. Samuel, aficionado a Saúl, siente gran repugnancia cuando por orden de Dios tiene que ungir a David (1 Sam. 15, 35 - 16, 4). Jeremías protesta que nunca ha deseado los castigos que se ve obligado a anunciar a su pueblo: «Yo no he ido tras de Ti a incitarte a su castigo; nunca he deseado el día de la calamidad, Tú lo sabes» (Jer. 17, 16). Cuando el falso profeta Ananías anuncia la devolución de los vasos robados al Templo por Nabucodonosor, y Jeremías se ve obligado a contradecirle,

desearía que su triste pronóstico no se cumpliera y se cumpliera en cambio el de Ananías: «Así sea, hágalo Yahvéh; que cumpla Yahvéh tu promesa haciendo volver de Babilonia aquí los utensilios de la casa de Yahvéh y a todos los cautivos» (Jer. 28, 6).

3. Una tercera experiencia del profeta es su *incapacidad para obtener la revelación o palabra divina cuando él quisiera.*—Eliseo se queja de que Dios le ha ocultado la causa de la tristeza que aflige a la mujer sunamita: «Déjala—le dice a su servidor—que su alma está angustiada y Yahvéh me lo ha ocultado y no me lo ha revelado» (4 Re. 4, 27). Cuando los nacionalistas judíos, después del asesinato de Godolías y temerosos de la venganza de Nabucodonosor, deciden huir a Egipto, le piden a Jeremías el parecer de Yahvéh sobre el camino que deben tomar. La cosa urgía; y, sin embargo, sólo «pasados diez días recibió Jeremías palabra de Yahvéh» (Jer. 42, 7). Habacuc espera lo que sea menester: «Yo me estaré en pie en mi puesto, en pie sobre el muro, y quedaré observando a ver qué me dice y qué responde a mi querella» (Hab. 2, 1). En ocasiones, sólo tras larga oración consigue el profeta la revelación de Dios (Jer. 32, 16 ss.; Dan. 2, 17-19).

Con razón concluye Santo Tomás que la ilustración profética no es un hábito permanente, sino algo transeúnte (4). Si en algún caso el profeta actúa por cuenta propia, se expone a equivocarse y ha de ser corregido después por ulterior revelación. Así le ocurrió a Natán, que aprobó de primer intento el propósito de David de construir una casa para Yahvéh, pero luego le hizo desistir de la idea por expreso mandato de Dios (2 Sam. 7, 1-13).

4. El carácter eminentemente místico del fenómeno profético hace que sean oscuras para nosotros *las expresiones con que sus protagonistas tratan de explicar el modo de la comunicación divina* que están seguros de haber recibido.

Hablan de palabras, visiones y sueños. Pero es difícil saber de qué se trata en cada caso.

---

(4) «Lumen autem propheticum non inest intellectui prophetae per modum formae permanentis» (2ª 2ªᵉ q. 171, a. 2). «Dicendum est quod prophetia non est per modum habitus inmanentis, sed magis per modum passionis transeuntis» (2ª ªᵉ q. 174, a. 3 ad 2. Cfr. q. 176, a. 2, ad. 3).

Las palabras y visiones de Dios, que parecerían indicar algo percibido por los sentidos externos, tal vez no siempre designan fenómenos estrictamente auditivos o visivos.

Es frecuente leer: «Y fue (o vino) palabra de Dios sobre...» (5). Más aún: a veces se refieren largos diálogos entre Yahvéh y su profeta, como en los casos de Moisés (Ex. 3, 4-22), Elías (3 Re. 19, 9-18), Isaías (Is. 6, 8-13), Jeremías (Jer. 1, 4-19; 14, 11-14), Jonás (Jon. 4, 1-11...) Sin embargo, sería muy aventurado afirmar que en todas estas ocasiones se trata de verdaderas locuciones externas percibidas por el oído del profeta (6). La misma imprecisión con que describen el fenómeno indica que ni ellos mismos lo pueden definir. De hecho, unas veces hablan de «ver la palabra» (Is. 2, 1; 13, 1; Jer. 23, 18; Am. 1, 1; Miq. 1, 1) otras de «oir la visión», y otras, en fin, presentan paralelamente palabra y visión (Ez. 1, 1 ss.; Hab. 2, 1 ss.).

Igualmente imprecisos resultan, en las descripciones proféticas, los linderos entre sueños y visiones. Las dos maneras de comunicación divina son consideradas en Núm. 12, 6 ss. como usuales, aunque en cierto modo imperfectas. A la murmuración de Aarón y de María contra Moisés, responde el Señor: «Si uno de vosotros profetizara, Yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara hablo con él y a las claras, no por figuras, y él contempla el semblante de Yahvéh. ¿Cómo, pues, os habéis atrevido a difamar a mi siervo Moisés?»

Las visiones son abundantes en las descripciones proféticas. En concreto, Amós menciona cinco visiones en las que le habla Dios (Am. 7, 1 s.; 7, 4; 7, 7 ss.; 8, 1 s.; 9, 1). Isaías empieza su misión profética con una visión (Is. 6, 1-13). Jeremías poco después de su llamamiento para profeta tuvo dos visiones (Jer. 1, 11-13). En Zacarías se nos refieren varias (Zac. 1, 8 s.; 1, 18 ss.; 2, 1 ss; 3, 1 ss.; 4, 1 ss.; 5, 1 ss.; 6, 1 ss.). Lo mismo pasa en Ezequiel (Ez. 1, 4 ss.; 2, 9;

(5) Cfr. 3 Re. 12, 22; 13, 20; 16,1; 17, 24; 4 Re. 20, 4; Is. 38, 4; Jer. 1, 2; 1, 4.11.13; 2, 1; 7, 1; 11, 1; 14, 1; 16,1; 18, 1.5; 21.1; 25, 1; 30, 1; 32, 1; 34, 1.8; 36, 1; 40, 1; 42, 7; 46, 1; 47, 1; 49, 34; 50, 1...

(6) Los mismos Santos Padres sospecharon a veces que acaso se tratara de comunicaciones divinas a las facultades internas. Véanse en especial San Jerónimo: *Comm. in Is. prophet.*, cap. 7. núm. 193; ML 30, 452; San Gregorio Magno: Moral. 28. 1, 2: ML 76, 447; San Bernardo: *In Cant. Canticorum sermo 45*, 7: ML 183, 1002; San Basilio: *Homilia en Psal. 28*s MG. 29, 289.

3, 1 ss.; 8, 1 ss.; 10, 1 ss. 9 ss.; 37, 1 ss.). Las encontramos también en Daniel (Dan. 7, 1 ss., etc.).

Estas visiones a veces son descritas como algo externo que se ve con los ojos, v. g., la zarza ardiendo de Moisés (Ex. 3, 1 ss.), la mano que escribía en la pared durante el banquete de Baltasar (Dan. 5, 1-28) o la otra visión de Dan. 10, 4-8; otras veces se presentan como recibidas en la imaginación, como por ejemplo la incursión de los caldeos en Palestina que vio Jeremías 4, 5 - 6, 30 o como la gloria de Yahvéh que vio Ezequiel 1, 4-28; otras, en fin, aparecen como visiones intelectuales.

Los sueños, que constituyen un medio de comunicación divina frecuente en la época de los patriarcas y que en Joel 3, 1 forman parte de las manifestaciones del Espíritu características de los tiempos mesiánicos, abundan menos en los profetas auténticos. De Saúl se afirma que intentó en vano conocer la voluntad de Dios por este procedimiento (1 Sam. 28, 6.15). Casi siempre que se habla de sueños es a propósito de los falsos profetas (Jer. 14, 14; 23, 25-27; 27, 9; 29, 8; Is. 56, 10; Zac. 10, 2). Sin embargo, al propio Daniel se atribuye la visión en sueños de las cuatro bestias (Dan. 7) así como la interpretación de los sueños de Nabucodonosor sobre la estatua (Dan. 2) y sobre el árbol (Dan. 4). También se habla en Daniel de «visiones nocturnas» (Dan. 2,19) que en ocasiones ciertamente coinciden con los sueños (Dan. 4, 2.6.7.10).

Teóricamente, sueños y visiones coinciden en ser la mayoría de las veces fenómenos directamente percibidos en la imaginación, y se diferencian por el estado de sueño o de vigilia en que respectivamente se encuentra el que los recibe. Pero en la práctica resulta muy difícil saber a qué realidad responden las descripciones proféticas.

En todas estas descripciones se tiene la impresión de que los profetas, como los místicos, no aciertan a expresar la realidad divina de sus experiencias íntimas. Las aparentes imprecisiones son imposibilidad real de transcribir lo que en el fondo de su conciencia ocurre. Cabe incluso pensar en procedimientos literarios reflejos. En la literatura mística encontramos extrañas coincidencias de expresión entre místicos muy distantes en el espacio y en el tiempo, que acaso respondan a constantes sicológicas del espíritu humano; pero que también pudieran ser debidas a que los posteriores no encontraron manera mejor de expresarse que la empleada por los anteriores. Igual pudo suceder en los

profetas, y así se fue formando poco a poco un vocabulario y una serie de procedimientos literarios proféticos estereotipados.

Como tipo de coincidencia literaria véanse Amós 8, 1-3 y Jeremías 1, 11-12.

Dice Amós:

> «El Señor Yahvéh me dio a ver esto: un cestillo de fruta ya madura; y me dijo:
> —*¿Qué es lo que ves,* Amós?
> Yo le respondí:
> —Un cestillo de fruta *madura.*
> Yahvéh me dijo:
> —*Madura* está ya la suerte de mi pueblo Israel; no le perdonaré ya más tiempo.»

Y dice Jeremías:

> «Y me llegó palabra de Yahvéh que me decía:
> —*¿Qué ves,* Jeremías?
> Yo le contesté:
> —Veo una vara de *almendro.*
> Y me dijo:
> —Bien ves, Jeremías, pues yo *velaré* sobre mis palabras para cumplirlas (7).
> De nuevo me llegó la palabra de Yahvéh que decía:
> —¿Qué ves, Jeremías?
> Yo contesté:
> —Veo una olla al *fuego,* y de cara al *septentrión.*
> Y me dijo Yahvéh:
> —Del *septentrión* vendrá el *incendio* que ha de abrasar a todos los moradores de la tierra.»

Pero sobre esto volveremos más adelante, cuando tratemos de los escritos proféticos.

LA ESPECULACIÓN TEOLÓGICA.

El mayor intento de síntesis o construcción teológica sobre la profecía y el carisma profético fue llevado a cabo por Santo Tomás en las cuestiones 171-174 de la 2ª 2ªᵉ y en la 12ª de las *Quæstiones disputatæ de Veritate* (8). Las

(7) El profeta juega con la homofonía de las palabras šaqed (almendro) y šoqed (vigilante).

(8) Cfr. para las cuestiones de la *Summa.* P. SYNAVE - P. BENOIT: *Somme Theologique de S. Thomas d'Aquin, IIª IIªᵉ, q. 171-178. La prophétie.* Tournai, París-Roma, Desclée, 1947.

cuatro cuestiones de la «Summa» tratan respectivamente de la esencia, de la causa, del modo y de la división de la profecía.

Para el Santo Doctor, lo esencial en la profecía es el conocimiento (9); el comunicar a los demás lo revelado es sólo elemento secundario (10), aunque necesario, por tratarse de un carisma o gracia «gratis data» que no se concede para utilidad del que lo recibe sino en beneficio de los demás (11).

Siendo la profecía principalmente un conocimiento intelectual, habrán de considerarse en ella los dos elementos esenciales de todo conocimiento intelectual: la representación de las cosas («aceptio rerum») y el juicio que el entendimiento forma sobre ellas («judicium de aceptis») (12).

El proceso sicológico del conocimiento intelectual en Santo Tomás es de todos conocido. La representación de las cosas se hace por las especies sensibles, las cuales se representan primeramente en los sentidos externos; de aquí pasan a la imaginación que elabora los fantasmas y los presenta al entendimiento agente; éste las sirve al entendimiento posible en forma de especies inteligibles y hace posible que este último conozca dando a luz el «verbum mentis» y completando de esta manera el proceso cognoscitivo.

Aplicando esta doctrina a la profecía, en ella—como conocimiento intelectual que es—habrá un doble influjo sobrenatural de Dios en ambos elementos (primero y último): en la representación de las cosas («aceptio rerum») y en el juicio que el entendimiento forme sobre ellas («judicium de aceptis»).

Sin embargo, de estos dos influjos el más importante es el que se da sobre el juicio (13). De forma que si en una profecía la representación de las cosas se da a uno y la luz divina para juzgar sobre ellas se confiere a otro este segundo será el verdadero profeta (14), y no el pri-

---

(9) «Propheta primo et principaliter consistit in cognitione» (2ª 2ªᵉ q. 171, a. 1).

(10) «Secundario consistit in locutione» (Ibídem).

(11) 1ª 2ªᵉ, q. 68, a. 3, ad. 3.

(12) 2ª 2ªᵉ, q. 173, a. 2.

(13) «Horum autem duorum primum, principalius est in prophetia: quia judicium est completivum cognitionis» (2ª 2ªᵉ, q. 173, a. 2).

(14) «Erit autem propheta si solummodo intellectus ejus illuminetur ad judicandum etiam ea quae ab aliis imaginatione visa sunt» (Ibídem).

mero (15); aunque profeta perfecto es aquel en quien se dan ambos influjos divinos (16).

La conclusión es que la revelación profética unas veces se hace sólo por influjo divino de la iluminación para juzgar, y otras veces, además, por la revelación previa de las cosas, mediante la infusión de especies nuevas o por nueva ordenación de las especies ya existentes (17).

En cuanto al modo de la revelación profética, Santo Tomás hace un minucioso análisis de las diversas formas de visión (sensible, imaginaria, intelectual).

La construcción tomista es teóricamente impecable y de una claridad meridiana. Pero acaso adolezca de excesivamente teórica.

Por de pronto, la problemática desarrollada en las cuestiones 171-174 de la 2ª 2ªᵉ y en la 12 de las disputadas *De Veritate* no responde plenamente a la fenomenología que llevamos estudiada, sino que se ciñe a los temas planteados por Avicenna, Algazel, Averroes y Maimónides, de los cuales —sobre todo, de este último—depende casi verbalmente en ocasiones (18).

Parte Santo Tomás de una definición etimológica de profecía poco segura. La profecía, para él, trata de objetos que están fuera y lejos del conocimiento humano (19), de manera que tanto más propia será una profecía cuanto más diste su objeto de lo que el hombre con sus solas fuerzas naturales puede conocer (20), lo cual no siempre es esencial al verdadero profeta.

A la base de la construcción tomista echamos de menos un estudio crítico de las descripciones bíblicas. Partiendo de las denominaciones de la Sagrada Escritura—que a menudo emplea el término *profeta* o *profetizar* en un sentido lato e impropio—se esfuerza Santo Tomás por buscar un

---

(15) «Non est censendus propheta nisi illuminetur ejus mens ad judicandum.» (Ibídem.)

(16) «Maxime propheta est qui otroque praecellit» (Ibídem).

(17) «Prophetica revelatio quandoque quidem fit per solam luminis influentiam, quandoque autem per species de novo impressas, vel aliter ordinatas» (2ª 2ªᵉ, q. 173, a. 2).

(18) Cfr. José M.ª Casciaro: *Contribución al estudio de las fuentes árabes y rabínicas en la doctrina de Santo Tomás sobre la profecía,* en «Estudios Bíblicos» 18 (1959) 117-148.

(19) «Prophetia est de his quae *procul* a nostra cognitione sunt» (2ª 2ªᵉ, q. 171, a. 3).

(20) «Tanto aliqua magis ad prophetiam pertinent quanto longius a cognitione humana exsistunt» (2ª 2ªᵉ, q. 171, a. 3).

concepto de profecía que convenga a todos los casos. Su fino análisis le lleva a construir un concepto de profecía basado, por abstracción, en los casos límites de revelación estricta, concepto que evidentemente no se puede aplicar, luego, en todo su rigor a todos los casos. Especialmente en cuanto a los modos de producirse la revelación profética, toma quizá demasiado al pie de la letra las descripciones bíblicas, sin tener en cuenta que acaso con frecuencia se trata, como hemos visto, de simples modos de hablar o incluso de procedimientos literarios reflejos.

CAPITULO IV

# LOS ESCRITOS PROFETICOS

### LA PREDICACIÓN PROFÉTICA Y SU PUESTA POR ESCRITO.

El profeta, esencialmente, es un hombre que habla en nombre de Dios. Principal o secundaria como quiere Santo Tomás, la comunicación del mensaje divino es la esencia del oficio profético.

Esta comunicación fue normalmente oral, a menudo acompañada de acciones simbólicas, en gran parte puesta por escrito después, y acaso en ocasiones sólo así transmitida a los destinatarios.

El profeta fue casi siempre un predicador.

Más arriba dejamos consignadas nuestras reservas a la clásica división de profetas en oradores (anteriores al siglo VIII antes de Cristo) y *escritores* (a partir de esa época). En términos generales vale. De los primeros, sólo se conservan pequeños fragmentos de predicación insertados en los libros históricos. La predicación de los segundos—en su mayoría (1)—fue recogida en libros que se encabezan con sus respectivos nombres.

Tenemos, sin embargo, noticia de que algunos profetas antiguos—de los llamados oradores—escribieron preceptos

---

(1) Es, a todas luces, evidente que los libros proféticos que han llegado a nosotros no recogen sino muy esquemáticamente la predicación de los profetas con cuyo nombre se encabezan. Y más arriba, p. 320, dejamos mencionados los nombres de varios profetas —contemporáneos de los escritores—de los cuales no se conserva ningún oráculo escrito.

divinos (2), Anales (3) e incluso Visiones (4), que desgraciadamente no han llegado a nosotros.

De otro lado, todo inclina a pensar que los llamados profetas escritores siguieron en la misma línea de predicadores directos que caracteriza a los profetas antiguos. Y resulta difícil decir hasta qué punto son ellos mismos autores literarios de los escritos en que se recogen sus discursos.

En contadas ocasiones el profeta recibe mandato de Dios para poner por escrito una determinada visión (Is. 30, 8; Ez. 43, 11; Hab. 2, 2) o una serie de ellas (Jer. 30, 2: restauración de Israel y Judá; Jer. 36, 2: todas las palabras que Dios le habló hasta el año 5.º de Joaquim).

De hecho, en Jer. 25, 13 hay una alusión a «todo lo que está escrito en este libro, lo que profetizó Jeremías contra los pueblos» (5). En Jer. 51, 60 se dice que el profeta escribió y envió a Babilonia por medio de Saraya el conjunto de oráculos contra Babel que ocupa los capítulos 50 y 51. El relato minucioso del cap. 36 nos cuenta cómo, por orden de Dios, el año 5.º del reinado de Joaquim, Jeremías dictó a Baruc todas las palabras que Yahvéh le había dicho hasta la fecha. Baruc leyó primero el libro al pueblo, y después a los grandes; por encargo de éstos, Judí se lo leyó al Rey; Joaquim lo fue quemando en el brasero de su cámara real a medida que se lo iban leyendo. Por fin, Jeremías dictó de nuevo a Baruc los sermones que contenía el volumen quemado «y se añadieron todavía otros muchos como aquellos». De Daniel se afirma expresamente que escribió el sueño o visión de las cuatro bestias (Dan. 7, 1).

---

(2) Conocidos son los testimonios de los libros históricos sobre la actividad literaria de *Moisés:* Dios le manda escribir en determinadas ocasiones (Ex. 17, 14; 34, 27...); de hecho se afirma que escribió ciertos pasajes legislativos (Ex. 24, 4; Dt. 31, 24-26) e históricos (Núm. 33, 2), y la tradición posterior sigue haciendo referencia a la legislación escrita por Moisés (Jos. 1, 7; 3 Re. 2, 3; 4 Re. 14, 6...).

A *Samuel* atribuye la tradición rabínica, aunque sin suficiente fundamento, el libro de los Jueces y los dos que llevan su nombre. En el primero de éstos se dice expresamente que Samuel escribió en un libro la constitución real y la depositó ante Yahvéh (1 Sam. 10, 25).

(3) A *Samuel* y *Natán* y *Gad* se atribuyen sendas crónicas del reinado de David (1 Crón. 29, 29); *Gad, Abdías de Silo* y *Addo* escriben los anales de Salomón (2 Crón. 9, 29); *Semeías* y *Addo* relatan los hechos de Roboam (2 Crón. 12, 15); y *Jehú, hijo de Janani,* los de Josafat (2 Crón. 20, 34).

(4) Así es llamado el libro de *Addo,* en el que se contenían noticias sobre Salomón (2 Crón. 9, 29)

(5) La profecía está datada el año 4.º de Joaquim (604), un año antes de recibir orden para escribir todas las profecías (Jer. 36).

Fuera de estos casos, en los libros proféticos nunca se dice formalmente que fueran escritos por ellos, a excepción del atribuido a Baruc (Bar. 1, 1).

De lo dicho se infiere la posibilidad, al menos, de que la mayoría de los libros proféticos no hayan sido redactados en su actual forma escrita por los autores de las profecías, sino tal vez por otros escritores inspirados posteriores.

Sea lo que fuere del autor de cada libro, y dejando para más adelante el contenido y cuestiones propias de cada uno, en este capítulo estudiaremos los elementos comunes.

### Elementos literarios en los libros proféticos.

Conviene distinguir en los escritos proféticos dos bloques distintos bien definidos: el elemento histórico y el contenido doctrinal profético.

El primero, a su vez, contiene *datos históricos* que generalmente ilustran el cuadro de tal o cual intervención profética, y *noticias biográficas* del propio profeta. Unas y otras aparecen indistintamente narradas en primera o en tercera persona. A veces las descripciones parecen, literalmente o casi, tomadas de los libros históricos de la Biblia. Es muy probable que la inclusión de estos datos sea debida a la mano del redactor.

El contenido doctrinal profético presenta elementos literarios comunes con los otros libros bíblicos. En su mayoría los discursos de los profetas están escritos en verso (6). Abundan los procedimientos usuales en la literatura hebrea. Pero hay algunos carecterísticos y propios de los libros proféticos.

### Especiales géneros literarios proféticos.

Albert Gelin, en su capítulo sobre los profetas (7), distingue en la literautra profética los siguientes géneros: Parénesis, parábola, visión, relato, diálogo, oráculo, Torah, Sabiduría, cántico, oración, confesión, carta, himno y acción simbólica.

---

(6) Véase lo que más arriba dejamos dicho sobre la poesía hebrea.

(7) En A. Robert - A. Feuillet: *Introduction à la Bible* I (1957) página 479 s.

Véase también M. García Cordero: *Géneros literarios en los profetas*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, Flors, 1957) 169-190.

*a)* La *parénesis* o exhortación es frecuentísima, como se podía esperar de unos escritos que reflejan en su mayoría predicaciones orales. Es una invitación a la práctica del bien o a evitar el mal, que suele ir precedida literariamente de una llamada de atención: «Escuchad». El procedimiento es frecuente también en los escritos sacerdotales que abundan, por ejemplo, en el Deuteronomio.

*b)* La *parábola*—genero bíblico muy corriente como es sabido—tampoco podía faltar en los escritos proféticos, donde generalmente presenta características acusadas de alegoría. Como ejemplos más salientes, podríamos citar el canto a la viña de Isaías 5, 1-7; la apostasía de Judá y de Israel (Jer. 3, 6-11); Israel, sarmiento inútil (Ez. 15); la conducta de Dios y de su pueblo (Ez. 16 y 17...). Las imágenes preferidas son la de la vid planteada por Yahvéh para indicar la providencia de Dios con su pueblo, y la del adulterio para expresar las continuas idolatrías de Israel.

*c)* Sobre las descripciones de *visiones*, como medio habitual de comunicación divina al profeta, ya hemos hablado más arriba. Resulta curioso el procedimiento literario común a Amós (8, 1-3), Jeremías (1, 11-12; 24, 3-10, etc.): Dios muestra a su profeta una visión simbólica, le pregunta qué ve, el profeta hace una descripción del objeto empleando unas determinadas palabras de las cuales Yahvéh toma pie para la explicación del símbolo y para el subsiguiente oráculo.

*d)* Las noticias biográficas revisten a veces carácter de *relato* autobiográfico. El empleo de la primera persona en estos casos no prueba necesariamente la autenticidad literaria. En la apocalíptica es con toda certeza un procedimiento artificial. Hasta qué punto comienza a serlo ya en la literatura profética es cosa que resulta difícil de precisar. Pero no se puede negar la posibilidad al menos.

*e)* Los *diálogos* entre Dios y el profeta (8) o entre el profeta y sus oyentes (Ageo 2, 11-15) constituyen un claro artificio literario que en ocasiones, sin embargo, pueden haber formado parte de su actuación histórica.

---

(8) Especialmente frecuentes en Zacarías, 1, 8 - 6, 8. El esquema de las visiones dialogadas de Amós 8, 1-3 y Jeremías 1, 11-12; 24, 3-10 se desarrolla con más amplitud y en forma estereotipada en Zacarías a través de las repetidas explicaciones del ángel.

*f)* Especial importancia revisten los *oráculos* o declaraciones solemnes, atribuidas a Dios, por las que se anuncia un suceso por venir, que puede ser fausto o desgraciado.

Suelen tener una fórmula introductoria y muchas veces una cláusula final fija, que viene a decir poco más o menos: Así habla el Señor. Esto dice el Señor.

Dichas fórmulas no son originales de los profetas; aparecen también en los oráculos paganos orientales, que a su vez las recibieron de los oráculos solemnes de los reyes. Como muestra de esta literatura palaciega en relación con los oráculos proféticos puede verse 4 Re. 18, 19.29 y, sobre todo, 4 Re. 19, 3.6.

A veces se usa como título del oráculo el termino «massah», exclusivo de oráculos infaustos, y que la Vulgata traduce «onus» (Véanse a modo de ejemplo los cc. 13 al 23 de Isaías).

La contextura interna del oráculo comprende dos partes: anuncio del suceso futuro y motivo por el que Dios se determina a realizarlo. Cuando el suceso es infausto, el motivo del mismo suele preceder al anuncio (Jer. 19, 3-9). Lo contrario suele ocurrir cuando el oráculo es favorable (Os. 11, 9).

La mayoría de los oráculos son absolutos; pero también los hay relativos, en los que el cumplimiento de lo anunciado se hace depender de una determinada condición. Sin embargo, a veces el oráculo es condicionado, aunque en la forma parezca absoluto. Tal es el caso de Isaías 38, 1-5: Ante la grave enfermedad de Ezequías (v. 1), Isaías profetiza su muerte (v. 2); pero la subsiguiente oración de Ezequías (vv. 2 y 3) provoca un nuevo oráculo de Yahvéh sobre la curación del Rey (vv. 4 y 5). Lo mismo ocurre en Jonás 3, 4-10: Frente al aparente oráculo absoluto («de aquí a cuarenta días Nínive será destruida», v. 4), el arrepentimiento de los minivitas (vv. 5-9) obtiene el perdón de Dios (v. 10).

También existen oráculos mixtos, es decir, en parte faustos y en parte desgraciados; o en parte absolutos y en parte condicionados. Así el oráculo de Isaías 7, 7-9 es absoluto en lo fausto (v. 7) y condicionado en lo infausto (v. 9).

*g)* No faltan los procedimientos clásicos de la *reflexión sapiencial.* Y así Jer. 17, 5-11 de tal manera coincide en la temática y en las expresiones con el salmo 1 que difícilmente se podrá negar la dependencia literaria. El procedimiento de las *sentencias numéricas,* que abundará a lo largo de la literatura sapiencial (Ps. 62, 12; Prov. 6, 16 ss.; Job. 5, 19; 40, 5; Ecles. 4, 12; 11, 2; Ecclo. 23, 16 s.; 25, 7; 26, 5-7.28;

50, 25...;), aparece ya frecuentemente en los profetas (Amós 1, 3.6.9.11.13; Is. 17, 6; Miq. 5, 5; etc.).

*h)* La lírica está maravillosamente representada en las Lamentaciones de Jeremías sobre Jerusalén, y en el duelo de Isaías sobre Moab y Edom (Is. 15), sobre Tiro (Is. 23), sobre Egipto (Is. 20, 7-18; cfr. Hab. 1-2). Son frecuentes los cánticos y oraciones al estilo de los salmos penitenciales (Os. 6, 1 ss.; Jer. 14). Y en el Deutero Isaías abundan las composiciones de carácter hímnico alternando con pasajes abiertamente satíricos como las burlas de los idólatras (Is. 40, 18 s.; 44, 9-20; Jer. 10), o el recibimiento del Rey de Babilonia en el Seól. (Is. 14).

*i)* Las llamadas *confesiones* de Jeremías forman un género aparte, personal y original (9). En conversación con Dios el profeta desgrana el rosario de sus sufrimientos y las dificultades que encuentra en el desempeño de su ministerio con un patetismo desbordante. Léase especialmente Jer. 20, 7-18).

*j)* Otro procedimiento literario empleado por los profetas son las *cartas*. Elías había escrito a Joram anunciándole el castigo por sus crímenes (2 Crón. 21, 12-15). Hay una carta que Jeremías escribe a los desterrados en Babilonia,, y que se conserva en el cap. 29 de su libro, vv. 1-32, en la que les asegura que la cautividad será larga y les precavee contra los falsos profetas que anuncian la pronta liberación. En el capítulo 6 de Baruc se contiene, a manera de apéndice, otra carta más larga, atribuida también a Jeremías pero considerada comúnmente seudoepígrafa, que es una fina sátira contra la idolatría. Las ideas responden a los consejos que Jeremías daba a los deportados, según Jer. 10, 1-9 (que también se considera una adición a las obras auténticas del profeta de Anatot).

Capítulo aparte merecen, como procedimiento oratorio y literario profético, las

### Acciones simbólicas.

El símbolo viene a ser una parábola en acción. Pero mientras ésta puede no ser real y basta que sea verosímil, aquél sucede realmente. Es una acción voluntaria cuya única razón de ser está en significar algo. Esto último diferencia esencialmente la acción simbólica del ejemplo o del tipo, cuya realidad tiene razón de ser en sí misma inde-

(9) Jer. 11, 18 - 12, 6; 15, 10-12; 17, 12-18; 18, 18-23; 20, 7-18.

pendientemente de su ulterior empleo para significar o ilustrar.

En los escritos proféticos se refieren numerosas acciones simbólicas (10).

En los profetas llamados oradores cabe citar el acto de rasgar Saúl el manto de Samuel, aprovechado por éste para sacar de ello un significado profético (1 Sam. 15, 27 ss.); la excisión del manto con que Ahías de Silo predice a Jeroboam la división del Reino (3 Re. 11, 29-39); las heridas que un profeta anónimo se hace producir para anunciar a Ajab el castigo por haber perdonado la vida de Ben Adad II (3 Re. 20, 35-43); o la acción de disparar el Rey Joás una flecha y golpear el suelo con el carcaj por orden de Eliseo (4 Re. 13, 14-19).

Entre los escritores, son famosas las acciones extrañas de Oseas 1-3, cuyo carácter real muchos ponen en duda. En Isaías tienen valor simbólico los nombres impuestos a sus dos hijos (Is. 7,3 y 8,3) y el andar desnudo y descalzo durante tres años por las calles de Jerusalén para significar la derrota de Egipto y Etiopía (20, 2-5). En Jeremías abundan: El cinturón escondido y putrefacto (13, 1-12); la vasija rota y rehecha (18, 2-10); el botijo quebrado (19, 1-13); el yugo al cuello (27, 2-13 y 28, 10-15); la compra del campo de Anatot (32, 6-15); el intento frustrado de embriagar a los Recabitas (cap. 35); las piedras enterradas en Tafnes (43, 8-13); la maldición escrita y arrollada a una piedra que manda arrojar al Eúfrates (51, 59-64). Numerosas son asimismo las acciones simbólicas de Ezequiel: Las ligaduras (3, 24-25); el mutismo (3, 26-27); la inmovilidad en el lecho (4, 4-9); la comida racionada e inmunda (4, 9-17); los cabellos divididos (5, 1 - 5.11 s.); la perforación de la muralla y el equipaje del desterrado (12, 3-12); la encrucijada, las flechas y el hígado (21, 18 ss.); la esposa muerta y no llorada (24, 15-25); los dos bastones (37, 15-28). Zacarías recibe orden de coronar simbólicamente al Sumo Sacerdote Josué (6, 9-15).

La *naturaleza de las acciones simbólicas* es variadísima. En ocasiones uno realiza la acción sin intención simbólica, como Saúl cuando rasga el manto de Samuel, y otro—el profeta en este caso—descubre el significado oculto de la misma. A veces el profeta manda realizar la acción a otro y

(10) El P. R. Criado, S. J. en su estudio *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?*, en «Estudios Bíblicos» 7 (1948) 167-217, especialmente pp. 187-189, enumera 23.

luego se la explica, como Ahías de Silo a Jeroboam (3 Re. 29-39), Eliseo a Joás (4 Re. 13, 14-18) y Jeremías a Saraya (Jer. 51, 59-64). Otras veces—las más—es Dios mismo quien ordena la acción al profeta y se la explica. Lo simbólico es a veces un nombre impuesto por el mismo Dios (Is. 7, 3.14; 8, 1-4; Oseas 1, 4.6.9); a menudo son cosas más que acciones, como los cestos de higos (Jer. 24, 1-10), los huesos áridos (Ez. 37), el plomo (Am. 7, 7-9), la fruta madura (Am. 8, 1-3); en ocasiones son accidentes de la propia vida del profeta lo que Dios eleva a la categoría del símbolo, como los nombres de los hijos de Isaías y de Oseas, las relaciones matrimoniales de este último, el celibato de Jeremías (16, 1) y su compra del campo de Anatot, la prohibición hecha a Ezequiel de llorar por la muerte de su esposa, etc.

*La realidad de estos símbolos* es, en muchos casos, cuestión discutidísima. Cabe preguntar: Estas acciones simbólicas, ¿sucedieron realmente o son acaso visiones tenidas por los profetas y contadas después a los oyentes o simples ficciones literarias? Las tres cosas son posibles.

No faltan autores que han pretendido señalar algunos criterios en esta materia (11). Creemos, sin embargo, que la cuestión no puede ser resuelta por reglas generales. Habrá que considerar detenidamente todas las circunstancias de cada caso.

Las acciones que forman parte de la vida normal del profeta, como la compra del campo de Ananot por Jeremías y la muerte de la esposa de Ezequiel, tienen todos los visos de haber sucedido realmente. Otras, en cambio, resultan físicamente imposibles de realizar, como que Jeremías

(11) R. D. BUZY, en su libro *Les symboles de l'Ancien Testament* (Preliminaires, p. 11 ss.) propone los siguientes que, con algunas reservas, recoge PARENTI: *Sypnosis Introductionis Generalis in prophetas V. T.* (Roma, P. U. G., 1941) pp. 87 s:

1. El testimonio del propio profeta, cuando se manifiesta la naturaleza de la acción simbólica sin que haya lugar a dudas.
2. A falta del testimonio del profeta, si la acción simbólica no puede suponerse realizada realmente, por imposibilidad física o moral, debe tenerse por imaginaria; tales son muchos de los símbolos que se leen en Daniel y Zacarías.
3. Cuando no hay motivos ni en favor ni en contra de la realidad histórica de la acción, debe tenerse por real si, dejada en pura imaginación o ficción, pierde toda su fuerza significativa.
4. Si el contenido doctrinal de la acción simbólica tiene como destinatario sólo el profeta, la acción debe tenerse por imaginaria.
5. Si el contenido doctrinal se destina al pueblo, la acción debe considerarse como realmente sucedida.

diera a beber el cáliz de la ira de Dios a todos los reyes de la tierra (Jer. 25, 15-26); o inverosímiles, como el doble viaje de Jeremías al Eúfrates para esconder primero y recoger después podrida la faja de lino (Jer. 13, 1-7). A muchos resulta duro admitir la realidad histórica del mandato dado por Dios a Oseas y cumplido por éste de tener hijos con una prostituta y de unirse más tarde a una mujer adúltera (Os. 1, 2-10; 3, 1 ss.).

Las semejanzas literarias entre las descripciones de algunas acciones simbólicas y de ciertas visiones proféticas nos inclinan a considerar muchas de aquéllas como no sucedidas realmente.

Bastaría que en contadas ocasiones los profetas hubieran concedido valor simbólico a algunos hechos de su vida o a algunas acciones realizadas aposta, para que en sus oyentes o lectores se creara una disposición sicológica favorable a la ulterior invención oratoria o literaria de tales símbolos como medios pedagógicos de expresión. Esto se iría generalizando cada vez más hasta constituir en Ezequiel el modo usual de hablar. La apocalíptica heredó este procedimiento.

Otra cuestión que ha solido plantearse es la del *valor mágico de las acciones simbólicas* en los profetas. Los autores que consideran la institución profética en Israel como una importación o remedo de los pueblos paganos circunvecinos, exageran frecuentemente las semejanzas. Uno de los puntos de coincidencia entre los profetas hebreos y sus modelos paganos sería la magia de sus acciones simbólicas. Se cita a menudo el caso de Eliseo y Joás: El profeta, en su lecho de muerte, recibe la visita del rey de Israel.

> «Eliseo le dijo:
> —Toma tu arco y unas flechas.
> El tomó el arco y las flechas. Luego dijo Eliseo al rey de Israel:
> —Pon tus manos en el arco.
> Y él las puso, y puso Eliseo las suyas sobre las del Rey. Luego añadió:
> —Abre la ventana que da al Oriente.
> Abrióla, y Eliseo le dijo:
> —Dispara.
> Y disparó. Eliseo exclamó:
> —Es una flecha de liberación de Yahvéh; es una flecha de liberación contra Siria. Tú batirás a los sirios en Afec hasta exterminarlos.

Eliseo le dijo nuevamente:
—Coge las flechas.
El las tomó, y Eliseo le mandó:
—Hiere la tierra.
Y el rey la hirió tres veces y se detuvo. El hombre de Dios se irritó contra él y le dijo:
—Debieras haber herido cinco o seis veces y entonces hubieras llegado a batir a los sirios hasta la exterminación; ahora sólo tres veces los batirás» (4 Re. 13, 15-19).

Adolfo Lods, que ha desarrollado especialmente esta teoría en sus dos obras *Israel dés origines au milieu du VIII*[e] *siècle* (París, 1930), y *Les prophètes d'Israel et le début du Judaisme* (París, 1935), dice en esta última (p. 59) refiriéndose a Jer. (19, 10-13): «El botijo quebrado por el profeta Jeremías a la puerta de Jerusalén debía, asimismo, provocar, sin duda, y no solamente anunciar, la destrucción de la ciudad; por ello, el sacerdote Pashur, acabada la escena, hizo detener a Jeremías y lo puso en el cepo».

El Padre Rafael Criado expone y rechaza ampliamente la teoría de Lods, basándose en el concepto que profetas y pueblo tenían de la trascendencia de Dios (12). Es evidente que las acciones simbólicas de los profetas no son concebidas por ellos ni por el pueblo como fuerzas capaces de influir necesariamente en la Divinidad obligándole a actuar en un sentido determinado. El Dios de Israel está por encima de cualquier influjo mágico. Es El, además, quien inspira a sus profetas las acciones simbólicas.

### Afinidades literarias entre la profecía y el Apocalipsis.

No quedaría completo el cuadro de los géneros literarios proféticos si no delimitáramos sus fronteras con el género apocalíptico. Este, que adquirió su máximo desarrollo en la literatura apócrifa judía y cristiana desde el siglo II a. de C. al II p. C., ahonda sus raíces en la literatura profética en cuanto al fondo y en cuanto a la forma.

En cuanto al fondo, el apocalipsis hereda de la profecía su *proyección hacia los tiempos escatológicos.* Pero este elemento, que era esporádico en los profetas, se convierte en esencial para los apocalípticos.

En cuanto a la forma, el género oracular profético con

---

(12) Rafael Criado, S. J.: *¿Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los profetas?,* en «Estudios Bíblicos» 7 (1948) 167-217.

sus clichets tradicionales, los símbolos y la descripción de visiones y sueños, influyen notablemente en la literatura apocalíptica que, prescindiendo de la predicación moral, queda casi exclusivamente reducida a eso.

Por su parte, la apocalíptica introduce la *seudonimia del autor* (se atribuyen, generalmente, las predicciones a un personaje venerable por su antigüedad, que anuncia claramente —aunque a veces con vaguedades introducidas de intento—, acontecimientos que van desde la época del presunto autor hasta los días del autor verdadero, para reconciliarse la fe de los lectores en el anuncio consolador de los últimos tiempos); *el carácter esotérico de las revelaciones* (el autor a quien se atribuyen, las recibió con el mandato expreso de guardarlas secretas hasta su debido tiempo, que será siempre la época del verdadero autor); *la frecuente intervención de los ángeles* que hacen el papel de causas segundas manejadas por Dios para el gobierno del mundo; *el triunfo definitivo de Dios como una revancha contra sus enemigos; el empleo de imágenes y personificaciones extrañas*, sin preocuparse mucho de su verosimilitud.

El mayor o menor predominio de estas características determina la mayor o menor afinidad de los profetas con el género apocalíptico. Esta podría ser—de más a menos—la siguiente: Daniel, de quien el P. Lagrange escribió que era «la première et la plus perfâite des apocalypses juives» (13), Ezequiel, Joel, Malaquías, Zacarías y algunas partes de Isaías (11, 11-16; 24-27; 34-35) (14).

### La interpretación de los escritos proféticos.

Los profetas son hombres de su tiempo, herederos y heraldos de una tradición religiosa, que descubren y subrayan el designio de Dios en la historia orientada hacia la salvación mesiánica: Intérpretes del pasado, transmisores de la voluntad de Dios para los tiempos en que vivieron y mantenedores de la esperanza mesiánica sobre la cual aportan nuevas luces.

---

(13) Cfr. «Revue Biblique» (1904), p. 494. Según él, el título sería un seudónimo, pues su verdadero autor habría sido contemporáneo de Antíoco Epífanes; el carácter esotérico está claro en Dan. 8, 26; 12, 9. Y la mayor parte del libro (cc. 2 y 7-12) son descripciones de sueños y visiones.

(14) Véase el capítulo «L'Apocalyptique» (genre), en *Initiation Biblique* publicada bajo la dirección de Robert-Tricot (París, Descleé, 1938) pp. 185-189; B. Rigaux, O. F. M.: *L'interpretation apocalyptique de l'histoire*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (Barcelona, Flors, 1957), pp. 245-273.

La interpretación de sus escritos debe tener en cuenta estos tres momentos o planos de su actuación. De cara al pasado son teólogos tradicionales de la Historia Sagrada. Defienden el monoteísmo heredado, ahondando en el conocimiento de los atributos de Dios (santidad y trascendencia en Isaías, justicia en Amós, misericordia y bondad en Oseas, intimidad en Jeremías) y proclamando la necesaria respuesta humana (de correspondencia amorosa en Oseas, de fe en Isaías, de conversión en Jeremías). De cara a sus contemporáneos, los profetas son—como hemos visto—censores insobornables de las infidelidades de todos. Y, finalmente, de cara al porvenir, anuncian los castigos de la justicia divina y alientan la esperanza en el futuro Mesías, cuyos rasgos perfilan cada vez con precisión mayor.

Es en este último punto donde más claramente se percibe el influjo preternatural de Dios y donde mayores dificultades encuentra la interpretación de sus escritos.

Ciertas profecías aparentemente *no se cumplen* (véanse, por ejemplo, las arriba citadas de Jonás 3, 4-10 y de Isaías 38, 1-5). Otras veces se cumple el hecho sustancial de la profecía, pero no el modo en que es descrito por el profeta (p. ej., la invasión de Sennaquerib narrada por Isaías 10, 28-33 comparada con los capítulos 36-38 del mismo profeta y con 4 Re. 18-20). Especiales dificultades crean las profecías mesiánicas que anuncian para los nuevos tiempos una abundancia extraordinaria de bienes materiales y el triunfo temporal de Israel sobre los otros pueblos. En la Era mesiánica esto no se ha cumplido.

Es evidente que en muchos casos se trata de profecías condicionadas o explícitamente o en equivalencia que se desprende claramente del contexto, como en el caso de la enfermedad de Ezequías.

En otros casos, como en la invasión de Senaquerib descrita por Isaías, el profeta sabe por revelación el hecho, pero no las circunstancias, que describe poéticamente.

Al problema concreto de la descripción material y racista de los tiempos mesiánicos, se han dado varias soluciones:

Algunos piensan que se trata también de profecías condicionadas. Pero se nos hace muy difícil admitir que, si los judíos hubiesen aceptado a Cristo, el reino mesiánico se hubiera caracterizado por esa abundancia de bienes materiales o por ese dominio político de Israel sobre los otros pueblos que aparecen en las descripciones proféticas. La austeridad evangélica y la naturalesza espiritual y universalista

de los bienes mesiánicos no parece que sea la resultante del mal comportamiento del pueblo hebreo frente al Mesías.

Otros, como el P. Ramos, piensan que esas circunstancias de los vaticinios mesiánicos han de cumplirse al pie de la letra en la etapa milenista, todavía por venir. Aparte de que no hay indicios de tal etapa intermedia entre los tiempos mesiánicos y los escatológicos, es tan evidente el carácter poético y utópico de ciertos detalles, que la interpretación literalista nos parece inaceptable, o por lo menos gratuita.

El P. García Cordero (15), siguiendo al P. Lagrange, opina que se trata de una «sinkatábasis» o condescendencia pedagógica de Dios con la mentalidad materialista de los profetas y del pueblo judío. Para hacerse entender por ellos e invitarles a desear al Mesías, Dios se acomoda a su materialismo y describe los bienes del tiempo mesiánico, cargando las tintas en la parte material y humanamente gloriosa. Algo así como sucede cuando se describe a los niños el cielo como un lugar capaz de satisfacer todos sus caprichos, adaptándose a su mentalidad infantil que no puede comprender los verdaderos goces celestiales. Los profetas participaban de esa concepción materialista y terrena de la esperanza mesiánica, y así resultan «instrumentum deficiens» para el intento divino. Pero Dios los emplea por «sinkatábasis».

Personalmente nos resistimos a aceptar esta explicación, porque no creemos que salve debidamente la inerrancia, y porque no tiene en cuenta el carácter poético de la mayoría de esos pasajes. Creemos que se trata más bien de un procedimiento literario que podríamos llamar *simbolismo típico*. El profeta sabe que el Mesías y los tiempos mesiánicos serán la culminación de las constantes providenciales en la Historia de la Salud: Una nueva creación, un nuevo Exodo, una reencarnación de David. La obra de la creación, la epopeya del Exodo y las gestas de David eran ya expresiones típicas de la acción salvadora de Dios que en la época profética se presentaban con caracteres épicos.

Los profetas, sabiendo que el Mesías y su obra serán la culminación de ese designio salvador, los describen poéticamente con figuras tomadas de la imaginería barroca con que se venían adornando aquellos acontecimientos típicos. Si la frondosidad y riqueza de aguas del paraíso, y la docilidad con que los animales obedecen al primer hombre, no son

(15) *Hipérbole, paradoja y realidad en las profecías mesiánicas*, en «La Ciencia Tomista» 86 (1959) 353-382, especialmente 378 ss.

en el Génesis más que símbolos de la felicidad primordial, ¿por qué han de ser otra cosa las espadas fundidas para hacer arados, o la idílica convivencia del cordero y el lobo, con que las profecías mesiánicas coloran de placidez paradisíaca los días del Libertador futuro? Y si David consiguió con sus victorias sobre los pueblos vecinos el máximo esplendor histórico de la monarquía hebrea, ¿cómo expresar la indiscutible superioridad de su heredero, el Mesías, sino presentándole como Rey dominador de todos los pueblos? Son metáforas obligadas para la educación literaria de los profetas y para la sicología de sus oyentes o lectores.

CAPITULO V

# EL AMBIENTE HISTORICO DE LOS PROFETAS ESCRITORES

## SIGLO VII A. C.: EPOCA DE AMÓS, OSEAS, ISAÍAS Y MIQUEAS.

El siglo se abre con buenos auspicios para los reinos de Israel y de Judá. El enemigo vecino del norte, Damasco—que había sido la pesadilla de los sucesores de Jehú—, es derrotado y sometido a tributo por Adad Nirari III de Asiria (809-782).

Israel aprovecha esta coyuntura para conseguir con Jeroboán II (783-743) el apogeo de su esplendor económico y militar, que trajo consigo la corrupción de costumbres fustigada por Amós y Oseas. Contemporáneamente, en Judá, Azarías (= Ozías) (781-738), restablecido el comercio exterior a través del puerto de Elath en el golfo de Aqaba, consigue para su reino condiciones parecidas, que a su vez fustigará Isaías 3, 1-21.

En el último tercio de siglo cambia de nuevo la situación política. Tras un breve período de crisis, producida en gran parte por el cansancio de las campañas anteriores, Asiria recupera su antigua potencia. Teglat-Falasar III (745-727) reemprende sus campañas por la hegemonía sobre la costa mediterránea, imponiendo pesados tributos a Rasim de Damasco, a Hiram de Tiro y a Menahem de Israel. La reacción no se hizo esperar. Los países dominados formaron una liga antiasiria que estaba capitaneada por Rasim de Damasco y Pecaj de Israel. Intentaron también introducir a Judá en esta

liga. Joatán (1) considerando que la amenaza de Asiria para Judá era sólo un peligro lejano, rehusó entrar en esta peligrosa conflagración. Esto dio origen a las hostilidades de Damasco contra Judá que tuvieron graves consecuencias durante el reinado de Ajaz.

El año 736 comenzó a reinar en Judá el hijo de Joatam, Ajaz (736-716). Fomentó la idolatría. «No hizo lo recto a los ojos de Yahvéh, como hizo David su padre».

Siria e Israel continuaron su campaña contra Judá. Su propósito era destronar a Ajaz y poner en su lugar al hijo de Tabel (Is. 7, 6) el cual sería adicto a sus planes contra Asiria. Ajaz, batido en campo abierto, se refugió en la fortificada Jerusalem donde resistió a los asediantes.

En este momento empieza la actividad pública de Isaías. Dios le manda a decir al rey que no hay nada de temer de estos dos reyes «cabos de tizones humeantes» (Is. 7, 4). El rey debe poner su confianza en Yahvéh, e incluso puede pedir una «señal, o de abajo en lo profundo, o de arriba en lo alto» (Is. 7, 11) que confirme la promesa del profeta. Ajaz, desoyendo a Isaías, pide auxilio a Teglat-Falasar: «cogió la plata y el oro que había en la casa de Yahvéh y en el tesoro y se lo mandó en presente al rey de Asiria» (4 Re. 16, 8).

Efectivamente, Teglat-Falasar III vino en su ayuda. Al aproximarse, Rasim y Pecaj hubieron de retirarse de Jerusalem. Invadió Siria y conquistó su capital, Damasco. El rey Rasim fue muerto y gran número de la población fue deportada a lejanas tierras, hacia Elam.

Siendo Siria el principal apoyo de la liga, su caída llevó a la disolución de la misma. Las tropas asirias invadieron Israel, tomaron varias ciudades y todo el territorio de Neftalí, y sus habitantes fueron llevados cautivos a Asiria (4 Re. 15, 29). Pecaj es asesinado por un partidario de Asiria que le sucede en el reino y que será el último rey de Israel: Oseas.

De momento Judá quedó libre del peligro. Sin embargo, su condición actual era peor que la de antes. Dominando Asiria los territorios próximos a Judá, quedaba ésta en una dependencia total con respecto a Asiria. Con razón dice el autor del libro de las Crónicas: «Teglat-Falasar, Rey de Asiria, vino contra él y le estrechó sin darle respiro» (2 Crón. 28, 20).

---

(1) Hijo de Azarías, había compartido el gobierno con su padre a partir del 751, en que éste fue atacado por la lepra. Muerto Azarías, reinó dos años más él solo (738-736)

Mientras tanto, un error del usurpador Oseas, último Rey de Israel, va a acabar muy pronto con el Reino del Norte. El precio de su corona había sido un pesado tributo, que Oseas pagó religiosamente mientras vivió Teglat-Falasar. A la muerte de éste, y confiando en la ayuda de Egipto donde triunfaba por estas fechas la potente dinastía etiópica (xxv), se negó a continuar pagando.

Salmanasar V (727-722) viene rápidamente contra Oseas, lo vence y lo encarcela poniendo sitio a Samaria (724). Tres años duró el asedio. Finalmente, entre el 20 de diciembre del 722 y el 4 de abril del 721 cayó la ciudad. Sus habitantes en número de 27.290 (*Anales de Sargón*, línea 23) fueron deportados a Asiria y reemplazados por colonos traídos de Mesopotamia y de Media (4 Re. 17, 3-6.24) (2).

El profeta Isaías alude, sin duda, a la invasión asiria cuando dice que Yahvéh:

«Alzará pendón a gente lejana
y llamará silbando a los del cabo de la tierra,
que vendrán pronto y velozmente.
No hay entre ellos cansado ni vacilante,
ni dormido ni somnoliento;
no se quitan de sus lomos el cinturón,
ni se desatan la correa de los zapatos.
Sus flechas son agudas,
y tensos sus arcos.
Los cascos de sus caballos son de pedernal
y las ruedas de sus carros un torbellino;
su bramido es de león,
ruge como cachorro de león;
gruñe y arrebata la presa
y se la lleva sin que nadie pueda quitársela.»

(Is. 5, 26-29)

Y en la ruina de Samaria pensaba ciertamente cuando, al anunciar el castigo de Assur, hace decir a su Rey:

---

(2) Al momento de la capitulación, Salmanasar V acababa de morir, tal vez a consecuencia de la conjuración que llevó al poder a su hermano Sargón II (722-705). El libro de los Reyes (4 Re. 17, 1-6) parece adscribir la rendición a Salmanasar. Pero Sargón, en sus Anales, se atribuye la victoria: «Al comienzo de mi reinado conquisté la ciudad de los samaritanos... Llevé prisioneros [27.290 habitantes y] además 50 carros para mi ejército real... Reconstruí [la ciudad] mejor que había sido antes y [establecí en ella] gentes de los países conquistados por mí. Puse al frente de ellos a uno de mis oficiales y les impuse tributos y taxas como a los asirios» (*Anales de Sargón*, líneas 10-17).

«Asedié y conquisté Samaria. Me llevé como botín 27.290 habitantes. Tomé 50 carros de ellos... Les puse uno de mis oficiales y les impuse el tributo del rey precedente» (*Anales de Sargón*, líneas 23-24).

«Borré las fronteras de los pueblos,
y saqueé sus tesoros;
todopoderoso, derribé
a los que se sentaban en tronos.
Mi mano tomó como un nido
la riqueza de los pueblos,
y como quien se apodera de huevos abandonados,
de toda la tierra yo me apoderé;
y no hubo quien sacudiera las alas,
ni abriera el pico para piar.»

(Is. 10, 13 s.)

### SIGLO VII: EPOCA DE NAHUM, SOFONÍAS Y JEREMÍAS.

Judá, que bajo el reinado de Ajaz se ha mantenido en la órbita de Asiria, bajo Ezequías (716 - 687) comete la torpeza de aliarse con Egipto a pesar de las reiteradas advertencias de Isaías (Is. 30, 1-7; 31, 1-3). El rey de Jerusalén fortifica las defensas de la ciudad y, en previsión de un asedio, asegura las reservas de agua construyendo el famoso acueducto que conducirá la fuente de Guijón extramuros a la piscina de Siloé, en el interior de la ciudad baja (3).

Sennaquerib (705-681), sucesor de Sargón II, se desembaraza primero de las tropas egipcias a las que derrota en Elteqeh (Filistea). Después, con la rapidez del viento, ocupa las ciudades fuertes de Judá y pone sitio a Jerusalén, donde Ezequías es cogido «como un pájaro en la jaula». Rendición, reconocimiento de vasallaje al Rey de Asiria y un pesado tributo que desde ahora pagará Judá, son el saldo de esta acción descabellada de Ezequías entre los años 701-

(3) Los preparativos son descritos en Is. 22, 8-14 y en 2 Crón. 32, 2-5.30. Las excavaciones han sacado a luz el trazado completo del acueducto y la inscripción que perpetuó la obra. El canal, en forma de S, cavado en la roca, mide 512,50 metros y tiene una anchura de 58 á 65 cm. por 1,45 metros de alto. La inscripción que se encontró en 1880, pocos metros antes del desagüe del túnel en la piscina, y que se conserva en el Museo de Estambul, recuerda un episodio chusco. Se había comenzado a perforar simultáneamente desde Guijón y desde Siloé, y en un momento dado descubrieron que se habían desviado o que la roca presentaba una hendidura por la parte de la derecha de unos y de la izquierda de otros. Dice así: «...la perforación. Y ésta es la historia de la perforación. Mientras todavía... los picos unos de frente a los otros, y mientras todavía tres codos por perforar... la voz del uno que gritaba al otro, que había una zedah ( = ¿desviación o hendidura?) en la roca por la parte de la derecha. Y en el día de la perforación, los zapadores golpeaban el uno de frente al otro, pico frente a pico. Y saltaron las aguas de la fuente a la piscina a lo largo de 1200 codos; y de 100 codos era la altura de la roca sobre la cabeza de los excavadores.»

700 (4). No obstante, Ezequías dejó recuerdo de buen rey, porque emprendió una gran reforma religiosa, según testimonian 4 Re. 18, 22; 2 Crón. 29-31; Ecclo. 48, 19-25.

Bajo el reinado de Manasés (687 - 642) la influencia asiria se deja sentir pesadamente en Judá. La derrota de la dinastía etiópica y el saqueo de Tebas (año 664) por las tropas de Assurbanipal (668 - 621)—al que alude Nahum 3, 8-10—han hecho perder la esperanza en la ayuda del antiguo aliado egipcio. Los cultos paganos de Asiria se instalan en el mismísimo Templo de Salomón (Jer. 8, 2; 7, 8; 44, 17; Sof. 1, 4-6). Hasta la moda en el vestir es asiria (Sof. 1, 8) (5).

El advenimiento de Josías (640 - 609) coincide con el oca-

---

(4) Así lo refiere 4 Re. 18, 13-16: «El año 14 del rey Ezequías, Sennaquerib, rey de Asiria, subió contra todas las ciudades fuertes de Judá y se apoderó de ellas. Ezequías, rey de Judá, mandó decir al rey de Asiria en Lakiš: He pecado. Déjame, y haré todo lo que me impongas. El rey de Asiria impuso a Ezequías, rey de Judá, trescientos talentos de plata y treinta talentos de oro. Ezequías entregó toda la plata que había en la casa de Yahvéh y en el tesoro del palacio real. Fue entonces cuando Ezequías destruyó las puertas del Tempo de Yahvéh y los dinteles que el mismo Ezequías, rey de Judá, había cubierto con láminas de oro, para entregárselas al rey de Asiria.»

Y lo confirman los Anales de Sennaquerib: «Ezequías, rey de Judá, no se había sometido a mi yugo. Puse sitio a 46 de sus plazas fuertes, rodeadas de muros, así como a las pequeñas aldeas que la rodeaban en número incalculable y me apoderé de ellas mediante calzadas de acceso, ataques y con arietes, combates de infantería, minas, brechas y obras de zapa. Hice salir 200.150 personas, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, caballos, mulas, asnos, camellos, bueyes y ganado menor, en número incalculable, y los conté como botín. A él mismo, como pájaro en jaula lo encerré en Jerusalén, su residencia real. Levanté contra él una circunvalación y al que salía de la ciudad le hacía pagar caro su atrevimiento. Sus ciudades, que yo había despojado, se las quité y se las di a Mittinti, rey de Ašdod, a Padi, rey de Eqron y a Sillibel, rey de Gaza; recorté su territorio, pero aumenté el tributo y la renta que había de pagar anualmente en ofrenda a mi majestad, además del tributo precedente. En cuanto a él, Ezequías, el esplendor de mi majestad le aplastó. Los irregulares y las tropas escogidas que había introducido en Jerusalén, su residencia real, para reforzarla, le abandonaron. Me envió en seguida a Nínive, mi ciudad señorial, con 30 talentos de oro, 800 talentos de plata, piedras preciosas, antimonio, piedras daggasu, grandes lapizlázulis, camas (incrustadas) de marfil, sillas (incrustadas) de marfil, pieles de elefantes, dientes de elefantes, maderas de ébano..., tesoros preciosos de todas clases, sus propias hijas, concubinas, músicos y músicas. Y para presentar el tributo y rendir acto de homenaje, envió mensajeros.»

(5) 2 Crón. 33, 11-20 refiere que Manasés fue llevado cautivo a Babilonia, donde hizo penitencia y, de nuevo liberado, volvió piadoso yahvista. Quizá fue considerado partidario de Samassumukin contra Assurbanipal. Este lo convirtió tal vez de presunto enemigo en socio.

so de Asiria. Esto le facilita la reconquista de casi todas las plazas fuertes arrebatadas por Sennaquerib a Ezequías y parte del territorio del antiguo reino de Israel. El hallazgo del volumen de la Ley el año 622 le anima a emprender una profunda reforma religiosa que comienza por eliminar los cultos asirios de su extenso territorio.

La independencia de Babilonia en el 626—año de la vocación de Jeremías—y la caída sucesiva de Assur (614) y de Nínive (612) en manos de Nabopolasar de Babilonia (626-605) y de Ciajares de Media—anunciada esta última por Sofonías 2, 13 y por Nahum 2, 12-3, 1—van a cambiar radicalmente la faz del Oriente Medio.

Necao II de Egipto, temeroso de que las nuevas potencias de Babilonia y de Media comprometan el equilibrio político de Oriente, se alía con Asiria y se dirige a Harrán para auxiliar a su aliado Assur-Uballit. Josías intenta detener su paso, pero es derrotado y muere en la batalla de Megiddo (609), según refiere 4 Re. 23, 29-30. Durante unos años, la suerte del reino de Judá dependerá de la influencia alternativa de Egipto y de Babilonia, hasta que caiga definitivamente bajo la égida del nuevo coloso babilónico Nabucodonosor (605-562).

## Siglo vi: Jeremías, Ezequiel, Habacuc y Daniel.

Josías dejó tres hijos de dos distintas mujeres: Eliakim por un lado, y Sallum y Matanja por otro. El primero era el candidato del partido favorable a la alianza con Egipto; el segundo era el jefe de los partidarios de Babilonia. Estos lograron imponerse y Sallum fue elegido rey por «el pueblo de la tierra» y tomó el nombre de Joacaz. A los tres meses era depuesto y llevado cautivo a Egipto (Jer. 22, 10-12; Ezeq. 19, 4) por Necao, quien puso en su lugar a Eliakim con el nombre de Joaquim (608-598).

Como criatura que era de Necao, Joaquim siguió la suerte de éste. El año 3.º de su reinado (606), Nabucodonosor, que al frente de los ejércitos de su padre Nabopolassar venía persiguiendo a las tropas egipcias, toma Jerusalén, impone un fuerte tributo a Joaquim y hace la primera deportación de judíos a Babilonia en la que va incluido Daniel. Bajo su reinado, y precisamente en el quinto año, Jeremías por mandato de Dios dicta a Baruc sus profecías, las cuales, al ser leídas al rey en sus habitaciones de invierno, fueron por él mismo echadas al fuego del brasero que ardía en su

presencia (Jer. 36). El juicio del profeta tenía que ser muy duro contra este rey insensato (Jer. 22, 13-19; 36, 30 s.).

Joaquim pagó religiosamente su tributo a Nabucodonosor durante tres años, al cabo de los cuales se sublevó. Nabucodonosor lo redujo fácilmente. El segundo libro de las Crónicas 36, 6 dice que Joaquim fue llevado cautivo a Babilonia. Pero es probable que muriera en el camino (Jer. 36, 60).

A Joaquim sucedió su hijo Joakín que, a los tres meses de subir al trono, se entregó a Nabucodonosor y fue llevado cautivo a Babilonia en la segunda deportación del año 597 en la que fue deportado el profeta Ezequiel.

Nabucodonosor constituyó rey en su lugar a su tío Matanya, hermano de Joacaz (Sallum) y hermanastro, como éste, de Joaquim. El nuevo rey tomó por nombre Sedecías (597-587) y ocupó el trono prestando, previamente, juramento de fidelidad a Nabucodonosor (6).

La situación religiosa empeora a juzgar por las descripciones de Ezequiel (cap. 8) que motivan la marcha o abandono de la gloria de Yahvéh (cap. 10). Sedecías no era malo, pero fue muy débil. Hacia el año 594 el partido proegipcio se impone al rey y le arrastra a una nueva liga contra Babilonia. Diplomáticos de Moab, Edom, Ammón, Tiro y Sidón se congregan en Jerusalén para pactar una unión y una acción en común. Jeremías se opone con todas sus fuerzas a lo que considera por parte de Sedecías pecado de perjurio y ruinoso para Judá. Mediante la acción simbólica del yugo sobre los hombros trató de hacer comprender la necesidad de someterse a Nabucodonosor (Jer. 27 y 28). El mismo encargo hace a los diplomáticos reunidos en Jerusalén, para que se lo comuniquen a sus respectivos soberanos (Jer. 27, 2-6.8-10). De momento Sedecías le hace caso.

Pero muerto Necao II, le sucede en Egipto Psammético II (595-589), cuya expedición a Palestina el año 592 arrastra definitivamente a Sedecías a sublevarse contra Nabucodonosor. Este pone su cuartel general en Ribla junto al Orontes y envía a Nabuzerdán contra Judá. A principios del 589—el año 9 de Sedecías, en el mes 10, el día 10 (4 Re. 25, 1; Ez. 24, 1)—comienza el asedio de Jerusalén.

Hofra, sucesor de Psammético II, viene en su ayuda y obliga momentáneamente a levantar el sitio. Jeremías ad-

(6) Ezequiel 17, 19-20 considera perjurio la ulterior sublevación de Sedecías. Y esta mentalidad explica religiosamente la actitud de Jeremías, a quien algunos han querido considerar como traidor a su patria.

vierte que no canten victoria, porque el ejército de Babilonia no se irá (Jer. 37, 5-9). Por estas fechas el profeta hubo de hacer un viaje a su pueblo Anatoth para asuntos de familia. Le tomaron por un desertor y fue encarcelado (Jer. 37, 10-15). Mientras tanto, derrotado el ejército del faraón, las tropas de Nabucodonosor reanudaron el asedio de Jerusalén. La trágica situación de la ciudad es descrita con colores patéticos en Lam. 1, 19; 2, 11-12.20; 4, 3-4.10... Jeremías aconseja la capitulación honrosa y promete que así se evitará la ruina (Jer. 38, 17-20). Pero el rey ya no gobernaba

Fialmente, en el año 11 de Sedecías, en el mes 4, día 9 —a finales de junio del 587—es tomada la Ciudad que 30 días más tarde sería entregada a las llamas (4 Re. 25, 9-10). Sedecías intenta huir con los suyos a Jericó; pero apresado por los vencedores es conducido a Ribla donde Nabucodonosor da muerte a sus hijos y a los principales de Judá, saca los ojos al rey traidor y, cargado de cadenas, lo hace conducir a Babilonia (Jer. 39, 4-7; 4 Re. 25, 5-7).

Nabucodonosor constituyó procurador y prefecto de Judá a un buen hombre llamado Godolías, amigo de Jeremías, que fijó su residencia en Masfa. A los dos meses caía asesinado por un tal Ismael, nacionalista exaltado. Temerosos sus partidarios de la venganza de Nabucodonosor, huyen a Egipto llevándose consigo por la fuerza a Jeremías que, consultado sobre la fuga, se la había disuadido de parte de Yahvéh. Este trágico final del drama es descrito minuciosamente en Jeremías, capítulos 40 al 43.

---

La cautividad de Babilonia duraría lo que el imperio caldeo. Este a la muerte de Nabucodonosor (562) comienza su declive y termina por desaparecer ante el poderío fulgurante del recién nacido imperio persa, que primero se anexiona la Media y poco después absorbe a Babilonia.

En Babilonia se desarrolla en gran parte la actividad profética de Ezequiel, y en el mismo marco se sitúa al protagonista del libro de Daniel. Sobre la actividad de Habacuc, véase más adelante la introducción especial a dicho libro.

---

El año 539 Ciro conquistaba, en paseo militar, la ciudad de Babilonia. Los sacerdotes y el pueblo, molestos por las

manías religiosas de Nabónides, recibieron como a un libertador al monarca persa, tan liberal y tolerante en materia religiosa. Políticamente Ciro se presentaba como continuador y heredero legítimo del antiguo imperio asirio. Esta doble actitud—de tolerancia religiosa y de liberación política—le llevó a devolver inmediatamente (año 538) a los judíos cautivos los utensilios robados al Templo de Jerusalén y a concederlos opción para que volvieran a su tierra y reconstruyeran el santuario de su Dios (7).

Una primera caravana de repatriados judíos conducida por Sesbassar llega muy pronto a Jerusalén, seguida por otra más numerosa a las órdenes de Zorobabel y del Sumo Sacerdote Josué hacia el año 520, ya bajo el gobierno de Darío I (522 - 486).

Jerusalén dependía entonces administrativamente de Samaria y esto explica las dificultades que al principio opusieron los samaritanos a la reconstrucción del Templo, al ver que los judíos repatriados no los admitían a formar parte de su comunidad (Esd. 4). Por fin, bajo Darío I que renovó el edicto de Ciro y contribuyó con una cuantiosa subvención (Esd. 6) y animados por los profetas Ageo y Zacarías (Esd. 5, 1-2), lograron terminar las obras y dedicar el nuevo Templo el año 515.

### SIGLO V: MALAQUÍAS.

Bajo el gobierno de Artajerjes I (464 - 424) se sitúa comúnmente la actividad del escriba Esdras y del *peha* Nehemías que consolidan—ahora ya independientemente de Sa-

(7) El decreto de Ciro que recoge Esd. 1, 2-4 refleja el mismo espíritu que la *Crónica babilónica de Ciro*, donde se dice: «Yo soy Ciro, rey del mundo, gran rey, rey legítimo, rey de Babilonia, rey de Sumer y de Akkad, rey de las cuatro regiones; hijo de Cambises, gran rey, rey de Anšan; descendiente de Teispés, gran rey, rey de Anšan; de una familia que ha ejercido siempre el poder real. Los dioses Bel y Nabu amaban mi poder y deseaban mi reinado para alegría de su corazón. Cuando yo entré en Babilonia como amigo y establecí en el palacio de los príncipes la sede del gobierno en gozo y armonía, Marduk, el Gran Señor, inclinó hacia mí el corazón de los hijos de Babilonia, y yo, cada día, procuré honrarle... Por orden de Marduk, el Gran Señor, restablecí todos los dioses de Sumer y de Akkad, que Nabónides había llevado a Babilonia con gran disgusto del Señor de los dioses, en paz a sus santuarios, donde ellos encuentran la alegría de su corazón...»

maria—la comunidad religiosa en Jerusalén (8). En la primera parte de este siglo, y probablemente entre la reconstrucción del Templo y la misión de los dos reformadores, habrá que colocar la actividad de Malaquías, el último de los profetas.

En adelante, los escribas y los sabios ocuparán el lugar del profetismo extinguido (9).

(8) Sobre la controversia en orden a la fecha exacta y a la prioridad de uno sobre otro, véase más arriba pp. 159 s.

(9) Para la época de Joel, Abdías y Jonás, véase lo que dejamos dicho más arriba (p. 321 s.) y lo que se dirá más adelante en la respectiva introducción especial a cada libro.

## CAPITULO VI

# LOS CUATRO PROFETAS MAYORES

Como ya queda dicho más arriba (1), la distinción entre Profetas *Mayores* y *Menores* sólo se basa en la estimación cuantitativa de los libros en que se recogen sus oráculos y que se encabezan con sus nombres. Nosotros la retenemos por razones metodológicas.

En este capítulo estudiaremos los libros que se atribuyen a Isaías, Jeremías, Ezequiel y Daniel. Nos limitaremos a exponer el estado actual de las cuestiones críticas que les afectan y a subrayar el contenido de dichos libros, con especial atención a las profecías que se recogen en el Nuevo Testamento.

## I S A I A S

*Vida y actividad del profeta.*—Isaías actúa en el Reino de Judá durante el gobierno de Azarías (781 - 738), Joatán (738 - 736), Ajaz (736 - 716) y Ezequías (716 - 687). Es contemporáneo, en Judá, de la actividad profética de Amós y de Oseas en Israel. Su vocación tiene lugar el año 738 a. C., el año en que murió el rey Azarías (Is. 6, 1). Debió de nacer hacia el 760, porque el año 734 tenía ya un hijo que andaba solo (Is. 7, 3). Su patria y el lugar de su predicación parece haber sido Jerusalén. Se dice «hijo de Amós» (Is. 1, 1); pero no es probable que este Amós tenga nada que ver con el profeta

---

(1) Cfr. pág. 312.

de Israel. El Talmud le hace descendiente de familia noble, emparentada con la Casa Real. Se ha dicho de él que fue un gran patriota, aristócrata y conservador.

El comienzo de la actividad profética de Isaías coincide con el resurgir del Imperio Asirio bajo Teglatfalasar III (745 - 727). En sus días tiene lugar la caída de Damasco (732), de Samaria (721) y de Ašdod (711).

Varias veces interviene Isaías solemnemente en la vida política de Judá. El año 734, cuando la guerra siro-efrainita, predice a Ajaz de parte de Yahvéh la derrota de Siria e Israel cuyos reyes Rasin y Pecaj pretendían destronarle y coronar al hijo de Tabel para ganarse el apoyo de Judá a su Liga contra Asiria (Is. 7). Ni el rey ni el pueblo creyeron al profeta. Pidieron auxilio a Teglatfalasar III. Isaías anuncia, en castigo, la invasión asiria (cap. 8).

Unos diez años más tarde, predice la ruina de Samaria y anuncia el castigo de Judá (cap. 28).

Todavía en los tiempos de Ezequías se le oirán frecuentes advertencias contra la tentación de apoyarse en Egipto, donde a la sazón imperaba la poderosa dinastía etiópica (cfr. Is. 30, 1-7; 31, 1-3).

Parece que Isaías vivió hasta los tiempos de Manasés (687 - 642). Una tradición judía, que recoge el Talmud (2), dice que murió aserrado por el rey. Acaso a esta tradición se refiere el autor de Hebreos 11, 37.

*El Libro.*—Abarca un total de 66 capítulos. Los vaticinios se suceden sin orden cronológico, interrumpidos a veces con anotaciones históricas o biográficas.

A pesar de todo, hasta el siglo XVIII nadie puso en duda la unidad literaria, ni la autenticidad isaiana del libro. De una parte, la versión de los LXX contribuyó a dar a la obra la uniformidad de estilo que en el original hebreo no aparece tan clara. De otra parte, los autores del Nuevo Testamento citan pasajes de todo el libro atribuyéndolos, sin discriminación, a Isaías. Igualmente el Eclesiástico en su Elogio de los Padres, y a propósito de Ezequías, adjudica al Profeta consejero del rey la totalidad del escrito que lleva su nombre. (Eclo. 48, 19-27).

Pero a partir del siglo XVIII—con Döderlein (1775) y Eichhorn (1782)—se empieza a hacer notar la evidente diferencia de estilo entre los primeros 40 capítulos y el resto del

(2) *Sanch*, 103, 2. SAN AGUSTÍN recoge la leyenda en su *Dial*, 120.

libro. Poco a poco se abre paso la teoría de la duplicidad de autor y se habla, en consecuencia, de un Proto y un Deutero-Isaías. Duhm (1892) añade una nueva división y propone un tercer autor (Trito-Isaías) para los capítulos 56-66.

Las razones que abonan estas hipótesis son cumulativamente de carácter histórico, doctrinal y literario.

En la segunda parte del libro (cc. 40-66) se habla de las victorias de Ciro (45, 1-8) y de la destrucción de Babilonia (cap. 47) como de nombres conocidos. Ello demuestra—dicen—que la redacción de estos capítulos es posterior al siglo VIII (fecha asignada para la primera parte y época en que vivió Isaías). En efecto, Ciro gobierna entre el 551 y el 530 antes de Cristo y ocupa Babilonia el 539. En la época de Isaías, el azote de Israel era Asiria, cuyo imperio estaba en pleno apogeo y cuya capital era Nínive, que sólo fue suplantada por Babilonia cuando en el 612 fue destruida por Nabopolasar (626-605).

Doctrinalmente, la segunda parte presenta una forma de monoteísmo expresado en términos filosóficos que no aparece en la primera, ni siquiera en los profetas del siglo VII que dependen de Isaías; de otro lado, el juicio severo de la primera parte contra las naciones paganas al estilo de Amós, se convierte—en la segunda— en amor y deseo de su conversión. El Mesías, Emmanuel vencedor y triunfante en la primera parte, es el Siervo de Yahvéh, paciente y atribulado, en la segunda.

Literariamente, las profecías de la primera parte son oráculos breves, incisivos; las de la segunda son ampulosas, «sapienciales», propias de la literatura postexílica.

Todas estas razones—sobre todo, las de orden histórico—llevan a muchos autores, incluso católicos, a establecer diversas épocas en la composición literaria de nuestro libro, que, por exigir un lapso de tiempo de casi dos siglos como mínimo, hacen prácticamente imposible su procedencia de un mismo autor.

Los defensores, incluso acatólicos, de la unidad literaria y de autor insisten en la identidad del nombre aplicado a Dios, «Santo de Israel» (3) y en la comunidad de temas, como la transcendencia divina y la fe del «resto de Israel», a lo largo de todo el libro. Estas coincidencias son atribuidas por los partidarios de la diversidad de autores a su

(3) El título recurre 12 veces en el Proto-Isaías, 11 en el Deutero-Isaías y sólo cuatro en el resto de la Biblia.

procedencia común de un mismo círculo o escuela de discípulos de Isaías.

La cuestión, como se ve, es complicada y de difícil solución. La Pontificia Comisión Bíblica publicó el 28 de junio de 1908 un documento *sobre la índole y autor del libro de Isaías* (4); en él se decía que las razones de los críticos en contra de la autenticidad isaiana del libro entero no eran de tanta fuerza que convencieran y obligaran a negarla.

Hoy creemos que la cuestión está abierta. Son muchos ya los autores católicos que se inclinan a la hipótesis de un Deutero-Isaías, sin que hasta el presente la Pontifica Comisión Bíblica haya urgido los términos de la Respuesta de 1908 (5).

Independientemente de la cuestión crítica, que compromete la autenticidad isaiana, es evidente la diversa perspectiva del contenido: preexílica en la mayor parte de los capítulos 1-39; exílica en los cc. 40-55; y postexílica en los capítulos 56-66. Ello nos obliga a considerar por separado las tres partes, prescindiendo de su autenticidad.

*El llamado Proto-Isaías* (*caps. 1-39*).—Comprende seis grandes bloques: 1. *Oráculos sobre Judá y Jerusalén* (1-12), sustancialmente isaianos con pequeños retoques redaccionales de sus discípulos, al decir de los críticos. El núcleo más importante sería el llamado «Libro del Emmanuel» (cc. 6-12). *Oráculos contra las naciones* (13-23), fundamentalmente isaianos, aunque hayan sido quizá coleccionados después del destierro (En Amós, Jeremías, Sofonías y Ezequiel volveremos a encontrar colecciones parecidas). *El Gran Apocalipsis* (24-27) que generalmente se atribuye a época postexílica. *La Colección de Desgracias* contra Samaria y Jerusalén (28-33). El *Pequeño Apocalipsis* (34-35), que igualmente se considera postexílico. Y, por fin, el *Apéndice histórico* (36-39), cuya dependencia de 4 Re 18, 13 - 20, 19 nos hace pensar en la época que siguió a la vuelta del destierro. Es una especie de apología para demostrar que el profeta tenía razón.

Parece evidente, según esto, que el autor literario del Proto-Isaías, tal como ha llegado a nosotros, no pudo ser el propio profeta.

---

(4) Cfr. MUÑOZ IGLESIAS: *Documentos bíblicos* (Madrid, B. A. C., 1955) nn. 302-306.

(5) Cfr. A. FEUILLET: *Isaie (Le livre d')* en el *Supplément al Dictionnaire de la Bible* (1947), col. 647-668.

*El Deutero-Isaías* (*Cc. 40-55*).—Se le conoce con el nombre de «Libro de la Consolación de Israel» porque todo él se encamina a levantar el espíritu de los desterrados con la promesa de una liberación que ha de inaugurar una etapa mucho más gloriosa para Sión. Comprende dos partes claramente distintas: la primera (Cc. 40-48) se dirige al pueblo desterrado en Babilonia, mientras que la segunda (Cc. 49-55) se centra en la restauración y en la gloria de la nueva Sión. La primera canta la victoria de Ciro; la segunda, las gestas del Siervo de Yahvéh. La liberación de la cautividad y el regreso a través del desierto de Siria son concebidos como un nuevo Exodo.

*El llamado Trito-Isaías* (*Cc. 56-66*).—Los últimos capítulos del libro atribuidos a Isaías parecen situarse plenamente en una perspectiva postexílica. Se dirigen a los habitantes de Jerusalén: el peligro que presentan no viene de fuera, sino del mismo seno del pueblo judío. Si se retrasa la suspirada y prometida salud, ello es debido a la mala gestión de los gobernantes y a la conducta del pueblo que vive alejado de Dios. A veces parece que ya se ha reconstruido el templo (58, 2-3), pero no la Ciudad todavía (58, 12). Pero esta perspectiva aparecía ya en el Deutero-Isaías. De ahí que las razones aducidas por Duhm y sus seguidores para atribuir estos últimos capítulos a un autor distinto del Deutero-Isaías no resultan convincentes a la mayoría de los críticos.

### Posteridad de Isaías.

Como es sabido, entre los manuscritos descubiertos a partir de 1947 en las inmediaciones del Mar Muerto figura un texto completo de Isaías (DSIa) y otro fragmentario (DSIb) que contiene los capítulos 16, 19, 22-23, 28, 38-39, 41-46. Ambos se conservan en el museo judío de Jerusalén.

Era natural que el Libro de la Consolación de Israel, con su perspectiva mesiánica y su concepción de la salud como un nuevo Exodo a través del desierto, sirviera de inspiración a los monjes de Qumrán, como serviría más tarde de punto de apoyo profético a la predicación del Bautista y a la primitiva comunidad cristiana

Aparte de esto, el segundo Libro de las Crónicas atribuye a Isaías sendas historias sobre Azarías u Ozías (2 Crón. 26, 22) y sobre Ezequías (2 Crón. 32, 32) que no han llegado a nosotros.

La literatura apócrifa—tanto judía como cristiana—se cobijó con frecuencia bajo el nombre de Isaías. Así nacieron el *Martirio de Isaías* (apócrifo judío precristiano que refiere su muerte violenta) y la *Visión de Isaías* y *Ascensión de Isaías* (apócrifos cristianos del siglo II que presentan la vida de Cristo y de su Iglesia minuciosamente descritas por el antiguo Profeta).

El libro de Isaías es acaso el más citado en el Nuevo Testamento. Como pasajes fundamentales por su importancia teológica destacaremos el libro del Emmanuel y los Cánticos del Siervo de Yahvéh. La primitiva comunidad cristiana vio en Jesús al hijo de la virgen del libro del Emmanuel y al Siervo de Yahvéh del Deutero-Isaías.

### El libro del Emmanuel.

Así es llamado comúnmente por los críticos el largo pasaje que ocupa los capítulos 6-12 de nuestro libro, por la frecuente alusión a un personaje misterioso a quien se llama Emmanuel, que quiere decir «Dios, con nosotros».

En el pasaje se entremezclan elementos heterogéneos que hacen referencia a la liga siro-efraimita contra Nínive y Judá, a la destrucción de Damasco y Samaria, a la liberación de Judá en este momento y a su ruina posterior a manos de Asiria, a la caída final de Assur y a la liberación definitiva del «resto» por obra del Mesías que volverá a reunir las tribus dispersas. Esta complejidad de situaciones hace difícil la inteligencia del conjunto, al que, sin embargo, da unidad la figura misteriosa de un Niño que en 7, 14 nace de una virgen y es llamado Emmanuel (cfr. 8, 7 y 8, 10), en 9, 1-6 es presentado como Rey Mesías de la estirpe de David y en 11, 1-16 es cantado como el retoño de Jessé, autor de la liberación definitiva.

He aquí los textos:

> *Isaías 7, 1-19:* «Sucedio en tiempo de Ajaz, hijo de Joatam, hijo de Ozías, rey de Judá, que Rasín, rey de Siria, y Pecaj, hijo de Romelía, rey de Israel, subieron contra Jerusalén para combatirla, pero no pudieron tomarla. Y tuvo noticia la casa de David de que Siria y Efraim se habían confederado, y tembló su corazón y el corazón del pueblo, como tiemblan los árboles del monte a impulsos del viento. Entonces dijo Yahvéh a Isaías:
>
> —Sal luego al encuentro de Ajaz, tú y tu hijo Sear-

Yasub, al cabo de la piscina del acueducto superior, camino del campo del Batanero, y dile: Ponte en guardia, está tranquilo; no temas nada y ten firme corazón ante esos dos cabos de tizones humeantes, ante el furor de Rasín el sirio, y del hijo de Romelía. Ya que la Siria ha resuelto tu ruina, con Efraim y el hijo de Romelía, diciendo: Marchemos contra Judá, apoderémonos de él, enseñoreémonos de él, y démosle por rey al hijo de Tabel. He aquí lo que dice el Señor Yahvéh: Eso no se logrará, ni será así; porque la cabeza de Efraim es Samaria, y la cabeza de Samaria el hijo de Romelía. Pero si no tuviereis fe, no permaneceréis.

Y dijo además Isaías a Ajaz:

—Pide a Yahvéh tu Dios una señal, o de abajo en lo profundo, o de arriba en lo alto.

Y contestó Ajaz:

—No la pediré; no quiero tentar a Yahvéh.

Entonces dijo Isaías:

—Oye, pues, casa de David. ¿Os es poco todavía molestar a los hombres, que molestáis también a mi Dios? El Señor mismo os dará por eso la señal. He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel. Y se alimentará de leche y miel, hasta que sepa desechar lo malo y elegir lo bueno. Pues antes de que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes de esos dos reyes será devastada. Hará venir Yahvéh sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días cuales nunca vinieron desde que Efraim se separó de Judá. Y en esos días silbará Yahvéh a la mosca que está en los cabos del río de Egipto, y a la abeja que está en la tierra de Asiria, y vendrán y se abatirán en masa sobre valles y torrentes, y sobre los huecos de las rocas y sobre los zarzales y sobre los matorrales todos.»

La historia es conocida. Siria e Israel, tributarios de Asiria, intentan formar una coalición contra el coloso de Nínive y arrastrar consigo a Judá. Ante la negativa de los reyes de Judá, Joatam y Ajaz, Damasco y Samaria se conjuran contra este último para destronarle y poner en su lugar a un tal Ben Tabel, partidario de la coalición antiasiria.

Isaías, de parte de Dios, anuncia al rey Ajaz la liberación absoluta de este peligro inminente y la amenaza condicionada de una devastación posterior, si no se fía de Yahvéh (Is. 7, 1-9).

Como signo de ambas cosas, el anuncio misterioso del Emmanuel. Futuro descendiente de David (Is. 9, 1-6) y re-

toño de Jesé (Is. 11, 1-16), conforme a la esperanza alimentada por la profecía de Natán (2 Sam. 7), es la mejor garantía de la permanencia de la casa de Judá. Pero, de otra parte, su nacimiento, considerado proféticamente como presente, sirve a Isaías de medida temporal para anunciar la devastación ulterior de Judá como castigo a su incredulidad: «Antes de que el niño sepa desechar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la que temes de esos reyes será devastada.»

En efecto, Ajaz, que debió confiar solamente en Yahvéh, solicitó la ayuda de Asiria y se hizo con su pueblo acreedor al castigo que por mano de la misma Asiria anuncia Isaías a continuación:

> *Isaías 8, 5-7:* «Y me habló de nuevo Yahvéh y me dijo: Por haber despreciado este pueblo las agua de Siloé que corren mansamente, y haber temblado ante Rasín, y el hijo de Romelía, va a traer contra él el Señor aguas de ríos caudalosos e impetuosos—al rey de Asiria con todo su poder—, que saltará todos sus diques y se desbordará por todas las riberas, y llegando hasta Judá, la inundará y la cubrirá, llegando hasta su cuello. Y, tendiendo sus alas, cubrirá toda tu tierra, ¡oh, Emmanuel!»

La invasión de Judá por Asiria tendrá lugar bajo el próximo reinado de Ezequías (716-687), cuando éste, desoyendo los consejos del profeta (Is. 30, 1-7; 31, 1-3), busque el apoyo de Egipto. Pero el Emmanuel, divisado en lontananza, garantiza la liberación futura:

> *Isaías 8, 9-10:* «Aprended, pueblos, que seréis quebrantados; oíd todos vosotros, los de lejanas tierras. Armaos, que vais a ser quebrantados; apercibíos, que seréis quebrantados. Trazad planes, que seréis deshechos; haced proyectos, que no se lograrán. Porque... está Dios con nosotros (= Emmanuel).»

Y más adelante continúa:

> «Noche sin aurora, tribulación y hambre invadirán la tierra, y enfurecidos por el hambre, maldecirán a su rey y a su Dios. Alzarán sus ojos arriba, luego mirarán a la tierra; pero sólo habrá angustia y tinieblas, oscuridad y tribulación. Mas se pasará la noche y no habrá ya tinieblas para el pueblo que andaba en angustia. Como al principio cubrió de oprobio a la tierra de

Zabulón y a la tierra de Neftalí, a lo último llenará de gloria el camino del mar y la otra ribera del Jordán, la Galilea de los gentiles.

El pueblo que andaba en tinieblas,
vio una luz grande;
sobre los habitantes del país de las sombras
resplandece una luz.
Multiplicaste su alegría,
hiciste grande su júbilo,
y se gozan ante ti
como se gozan los que recogen la mies,
como se alegran los que reparten la presa.
Rompiste el yugo que pesaba sobre ellos,
el dogal que oprimía su cuello,
la vara del exactor,
como en el día de Madián.
Y han sido echados al fuego
y devorados por las llamas
los zapatos jactanciosos del guerrero
y el manto manchado de sangre.
Porque nos ha nacido un niño,
nos ha sido dado un hijo,
que tiene sobre su hombro la soberanía
y que será llamado
Maravilloso Consejero, Dios fuerte,
Padre sempiterno, Príncipe de la Paz,
para dilatar el imperio
en una paz ilimitada
sobre el trono de David y sobre su reino,
para afirmarlo y consolidarlo,
en el derecho y la justicia,
desde ahora y para siempre.
El celo de Yahvéh Sebaot hará esto.»

(Is. 8, 21 - 9, 6)

La alusión en 9, 1 a las tierras de Zabulón y de Neftalí como escenario de la actividad del Niño-Rey, autoriza la aplicación literal que de este pasaje hace San Mateo (4, 15 s.) al ministerio galilaico de Jesús.

Finalmente, a los corpulentos árboles de Asiria, que Yahvéh Sebaot abatirá (Is. 10, 33 s.), Isaías contrapone el frágil retoño de la raíz de Jesé que implantará en el mundo un reinado de paz paradisíaca y librará a su pueblo como en un segundo Exodo:

*Isaías 11, 1-16:*

«Y brotará una vara del tronco de Jesé,

retoñará de sus raíces un vástago.
Sobre él reposará el espíritu de Yahvéh,
espíritu de sabiduría y de inteligencia,
espíritu de consejo y de fortaleza,
espíritu de ciencia y de temor de Yahvéh.
Y pronunciará sus decretos en el temor de Yahvéh.
No juzgará según las apariencias,
ni se pronunciará por lo que oiga decir,
sino que juzgará en justicia al pobre
y en equidad a los humildes de la tierra.
Herirá al tirano con la palabra de su boca,
y el aliento de sus labios matará al impío.
La justicia será el cinturón de sus lomos,
la lealtad el ceñidor de su cintura.
El lobo habitará con el cordero,
la pantera dormirá junto al cabrito,
el becerro y el león pacerán juntos,
y un muchacho podrá conducirlos.
La vaca y la osa serán amigas
y sus crías triscarán juntas.
El león, como el buey, comerá paja:
el niño de pecho jugará con la hura del áspid,
y el recién destetado meterá la mano
en el nido de la víbora;
no habrá ya más daño ni destrucción
en todo mi monte santo,
porque llenará la tierra el conocimiento de Yahvéh
como llenan las aguas el mar.
En aquel día el renuevo de la raíz de Jesé
se alzará como estandarte para los pueblos;
le buscarán las gentes
y será gloriosa su morada.
En aquel día el Señor levantará su mano
para rescatar al resto de su pueblo,
a lo que reste del destierro de Assur y de Egipto,
de Patros, de Kuš y de Elam,
de Sinear, de Hamat y de las islas del mar.
Alzará su estandarte en las naciones,
y juntará a los dispersos de Judá,
y juntará a los dispersos de Judá.
de los cuatro confines de la tierra.
Y cesará la envidia de Efraim
y serán destruidos los enemigos de Judá.
Efraim no envidiará más a Judá,
y Judá no será más el enemigo de Efraim.
Y se lanzarán contra la costa de los filisteos a Oc-
[cidente,
y juntos saquearán a los hijos de Oriente;
sobre Edom y Moab extenderán su poderío,
y los hijos de Ammón les estarán sujetos.

Y secará Yahvéh la lengua del mar de Egipto,
y extenderá su mano sobre el río
y lo partirá en siete brazos
que se podrán atravesar con las sandalias puestas,
para abrir camino al resto de su pueblo
que quedare del destierro de Assur,
como lo abrió para Israel
a su salida de Egipto.»

---

De todos estos pasajes que forman el «Libro del Emmanuel» resulta clara la imagen isaiana del Mesías esperado. El texto más discutido es Is. 7, 14. San Mateo 1, 22 s. ve anunciada en él la concepción virginal de Jesús. Para muchos intérpretes el término empleado (*'almah*) no significa necesariamente virgen, y el niño que había de llevar simbólicamente el nombre de Emmanuel podría ser un hijo del propio profeta o el rey Ezequías o cualquier niño que en aquel momento pudiera nacer de una doncella encinta. No faltan autores católicos que se adhieran a una u otra de estas hipótesis; pero el carácter evidentemente mesiánico de todo el pasaje y el magisterio de la Iglesia les obliga a aceptar por lo menos un sentido cristológico típico. No puede exigirse más en virtud de la condenación por Pío VI en 1779 del libro de Juan Lorenzo Isenbiehl, ya que éste fue condenado por negar todo sentido mesiánico (literal o típico) al pasaje (6).

En todo caso, el Niño a que hacen referencia los mencionados textos de Isaías es un Rey de la familia de David, cuyos atributos claramente mesiánicos sobrepasan con mucho las cualidades de cualquier contemporáneo, incluido Ezequías, que por aquel entonces ya había nacido probablemente, y cuya política de pactos con Egipto, vituperada por el propio profeta, fue la causa determinante de la devastación anunciada.

## Los cánticos del Siervo de Yahvéh.

Paralela a la figura mesiánica del Emmanuel en el Proto-Isaías es en el llamado Deutero-Isaías la figura del Siervo de Yahvéh. Y como allí, también aquí los cánticos que forman el poema están repartidos en un amplio contexto. Se trata en nuestro caso de la liberación de la cautividad babi-

(6) Muñoz Iglesias: *Documentos bíblicos* (Madrid, B. A. C., 1955), número 65.

lónica concebida como un segundo Exodo.

Generalmente se consideran cánticos del Siervo de Yahvéh los siguientes pasajes:

*Isaías 42, 1-7:*

«He aquí a mi siervo, a quien sostengo yo,
mi elegido, en quien se complace mi alma.
He puesto mi espíritu sobre él,
y él dará la Ley a las naciones.
No gritará, no hablará recio,
no alzará su voz en las plazas;
no romperá la caña cascada,
ni apagará la mecha humeante.
Expondrá fielmente la Ley,
sin cansarse ni desmayar
hasta que establezca la Ley en la tierra;
las islas están esperando su doctrina.
Así dice Dios, Yahvéh, que creó los cielos y los [tendió,
y formó la tierra y sus frutos,
que da a los que la habitan el aliento,
el soplo de vida a los que por ella andan.
Yo, Yahvéh, te he llamado en la justicia,
y te he tomado de la mano.
Yo te he formado y te he puesto
por alianza para mi pueblo
y para luz de las gentes,
para abrir los ojos de los ciegos,
para sacar de la cárcel a los presos,
del fondo del calabozo a los que moran en tinieblas.»

*Isaías 49, 1-6:*

«¡Oídme, islas! ¡Atended, pueblos lejanos!
Yahvéh me llamó desde antes de mi nacimiento,
desde el seno de mi madre me llamó por mi nom- [bre.
E hizo mi boca como espada cortante.
El me guarda a la sombra de su mano;
hizo de mí aguda saeta
y me guardó en su aljaba.
El me ha dicho: Tú eres mi siervo,
en ti seré glorificado.
Yo me dije: Por demás he trabajado,
en vano y para nada consumí mis fuerzas;
pero mi causa está en manos de Yahvéh,
mi recompensa en las manos de mi Dios.
Y ahora dice Yahvéh,
el que desde mi nacimiento me formó para siervo [suyo,

para traer a El a Jacob,
para congregarle Israel.
Yahvéh me ha dado este honor,
y El, mi Dios, será mi fuerza.
Díjome: Poco es para mí que seas mi siervo
para restablecer las tribus de Jacob
y reconducir a los salvados de Israel;
Yo te hago luz de las gentes
para llevar mi salvación hasta los confines de la [tierra.»

*Isaías 50, 4-9:*

«El Señor, Yahvéh, me ha dado lengua de dis- [cípulo
para saber sostener con mi palabra a los abatidos.
Cada mañana despierta mis oídos
para que oiga como discípulo;
el Señor Yahvéh me ha abierto los oídos.
y yo no me resisto, no me echo atrás.
He dado mis espaldas a los que me herían,
y mis mejillas a los que me arrancaban la barba.
Y no escondí mi rostro
ante las injurias y los esputos.
El Señor Yahvéh me ha socorrido,
y por eso no cedí ante la ignominia,
e hice mi rostro como el pedernal,
sabiendo que no sería confundido.
Cerca está mi defensor
¿quién quiere contender conmigo?
Comparezcamos juntos
¿quién es mi adversario?
Que se ponga frente a mí.
Si el Señor Yahvéh me asiste,
Quién me condenará?

*Isaías, 52, 13-53, 12:*

«He aquí que mi siervo prosperará,
será engrandecido y ensalzado,
puesto muy alto.
Como de él se pasmaron muchos
(tan desfigurado estaba su rostro
que no parecía ser de hombre),
así se admirarán de él las gentes
y los reyes cerrarán ante él su boca,
al ver lo que jamás vieron,
al entender lo que jamás habían oído.
¿Quién creará lo que hemos oído?
¿A quién fue revelado el brazo de Yahvéh?

Sube ante él como un retoño,
como retoño de raíz en tierra árida.
No hay en él parecer,
no hay hermosura que atraiga las miradas,
no hay en él belleza que agrade.
Despreciado, desecho de los hombres,
varón de dolores, conocedor de todos los quebrantos
ante quien se vuelve el rostro,
menospreciado, estimado en nada;
pero fue él ciertamente
quien tomó sobre sí nuestras enfermedades
y cargó con nuestros dolores,
y nosotros le tuvimos por castigado
y herido por Dios y humillado.
Fue traspasado por nuestras iniquidades
y molido por nuestros pecados.
El castigo salvador pesó sobre él
y en sus llagas hemos sido curados.
Todos nosotros andábamos errantes, como ovejas,
siguiendo cada uno su camino,
y Yahvéh cargó sobre él
la iniquidad de todos nosotros.
Maltratado y afligido,
no abrió la boca,
como cordero llevado al matadero,
como oveja muda ante los trasquiladores.
Fue arrebatado por un juicio inicuo
sin que nadie defendiera su causa,
cuando era arrancado de la tierra de los vivientes
y muerto por las iniquidades de su pueblo.
Dispuesta estaba entre los impíos su sepultura,
y fue en la muerte igualado a los malhechores;
a pesar de no haber en él maldad,
ni haber mentira en su boca.
Quiso quebrantarle Yahvéh con padecimientos.
Ofreciendo su vida en sacrificio por el pecado,
tendrá posteridad y vivirá largos días,
y en sus manos prosperará la obra de Yahvéh.
Librada su alma de los tormentos, verá;
y lo que verá colmará sus deseos.
El Justo, mi Siervo, justificará a muchos
y cargará con las iniquidades de ellos.
Por eso yo le daré por parte suya muchedumbres,
y recibirá muchedumbres por botín;
por haberse entregado a la muerte
y haber sido contado entre los pecadores,
cuando llevaba sobre sí los pecados de todos
e intercedía por los pecadores».

La figura que estos textos nos describen es la de un hombre elegido por Yahvéh para mediador de una nueva Alianza, para establecer la Ley en la tierra, para congregarle a Israel y para ser luz de las gentes y llevar la salvación hasta los confines del mundo. Esta misión le costará sufrimientos. Pero esos mismos sufrimientos del Justo, voluntariamente aceptados por las iniquidades nuestras, tendrán valor de satisfacción vicaria y justificarán a los pecadores.

¿Quién es este Siervo de Yahvéh?

El título se aplica al pueblo de Israel en otros libros bíblicos (Jer. 30, 10), y sobre todo repetidamente en el contexto del mismo Deutero-Isaías (41, 8 s.; 42, 19; 43, 10; 44, 1.2.21; 45, 4; 48, 20). Se dice de Abraham (Sal. 105, 6), de Moisés (Ex. 14, 31; Núm. 12, 7-9; Jos. 1, 13.15), de Caleb (Núm. 14.24), de David (Is. 37, 35), de Isaías (Is. 20, 3), de Zorobabel (Ag. 2, 24), de Eliaquim (Is. 22, 20), y hasta de Nabucodonosor (Jer. 25, 9) y de Ciro (Is. 43, 10).

Esta doble aplicación del título—colectiva e individual—dentro del mismo contexto deuteroisaiano ha sido causa de una doble corriente en la interpretación de los cánticos.

La interpretación *colectiva* ha comprendido que el Israel histórico y contemporáneo del profeta no adecuaba la imagen del Siervo de Yahvéh tal como la presentan los cánticos, donde aparece más bien en contraposición con el pueblo. De ahí que hayan pensado en el resto o minoría santa que había de constituir el Israel cualificado de la comunidad postexílica. Sin embargo, no aciertan a explicar satisfactoriamente en qué había de consistir su muerte y sepultura (Is. 53, 8 s.).

La interpretación *individual* ha pensado en multitud de personajes históricos anteriores o contemporáneos al autor, sin excluir la posibilidad de una intención autobiográfica. Se ha hablado de Moisés, de Azarías, de Josías, de Joakin, de Jeremías, de Ciro, de Zorobabel, de un mártir desconocido del destierro, o de un sabio leproso. Pero todos estos intentos de identificación personal se estrellan ante la inconmensurable figura del protagonista del poema y ante la inverosimilitud de su permanencia en el anonimato.

El contexto—tanto si se admite la pertenencia original del poema al Deutero-Isaías, como si se le considera añadidura posterior—parece responder a la desilusión reinante entre los primeros repatriados. Sólo muy pocos han vuelto en la primera expedición. Nadie ha visto repetirse los prodigios del Exodo. Y la situación de los que volvieron no es ni material ni espiritualmente halagüeña. Pero las promesas proféticas

de Jeremías, de Ezequiel y aun del propio Deutero-Isaías no pueden quedar fallidas. Si ahora no se cumplen, es por culpa de los pastores (Is. 56, 10 s.) y del pueblo (Is. 57-59). Y el horizonte del autor del poema se vuelve escatológico. El Mediador de la Alianza Nueva habrá de cargar sobre sí las iniquidades humanas para merecer la redención del pecado y alumbrar a todas las gentes. El Siervo de Yahvéh es el futuro Mesías y el nuevo Israel que de él nacerá.

Pocas profecías del Antiguo Testamento se han cumplido en Jesús con tanta profusión de detalles como ésta; por ello pocos textos han sido aplicados a él por los autores inspirados del Nuevo con tanta frecuencia. Siervo de Yahvéh se llama a Cristo en Hech. 3, 13.26; 4, 27.30; Fil. 2, 7-9; Mediador de la Nueva Alianza por su sangre, en Mt. 26, 28; Mc. 14, 24; Lc. 22, 20; Heb. 7, 22; 8, 6.13; 12, 24; 13, 20; Luz para la iluminación de las gentes es llamado en Lc. 2, 32; Jn. 1, 4-11; 8, 12; Cordero de Dios que quita los pecados del mundo, en Jn. 1, 29. Los sufrimientos del Siervo que describe el último canto y la inocencia del justo están ampliamente documentados en los relatos de la Pasión, sin que falte su muerte entre malhechores. El carácter vicario de sus padecimientos es afirmado expresamente por el mismo Cristo en Mt. 20, 28, y en Jn. 10, 11; y sus frutos de gloria para El y de justificación para muchos en Fil. 2, 9 - 11, y en Rom. 5, 18 ss.

La posible ambigüedad del poema—dimensión colectiva y dimensión individual—bien pudiera responder al misterio de Cristo y su Iglesia, ya que ésta, con El por Cabeza, continúa en sus miembros su misión redentora e iluminadora del mundo.

## JEREMIAS

*El hombre.*—Posterior en poco más de un siglo a Isaías, y contemporáneo de Sofonías, Nahum y Hababuc, el profeta Jeremías vive los últimos años dramáticos del Reino de Judá.

Nacido hacia el año 645 a. de C. de familia sacerdotal en Anatot (7), muere después del 586, probablemente en Egipto. Asiste a la ruina del Imperio Asirio con la caída de Nínive el 612. Vive la derrota de Egipto a manos de Nabucodonosor

(7) Su padre, Helcías, nada tiene que ver con el Sumo Sacerdote del mismo nombre bajo el cual se encontró el volumen de la Ley con ocasión de las obras de reparación del Templo. Parece más bien haber sido el encargado del santuario local de Anatot.

en la batalla de Karkemís el 605, el primer asedio de Jerusalém con la primera deportación en esa misma fecha, la segunda en el 597 y la ruina final de Judá el 586.

En el interior, Jeremías saludó con ilusión la reforma religiosa de Josías (640-609) que empieza el año 622. Pero, a la muerte de éste, ve subir al trono a Joaquim, hechura del faraón Necao, y por más que el profeta intenta disuadirle (Jer. 25), no consigue apartarle de la alianza con Egipto que motivaría el primer asedio de Nabucodonosor (598), la rendición del sucesor Joakin y la subida al trono del último rey de Judá, Sedecías. También éste sucumbe a la tentación de la alianza con Egipto (Jer. 27-28) y, rompiendo el juramento de fidelidad a Nabucodonosor, se alza en armas, para ser derrotado definitivamente el 586, que señala el fin del Reino de Judá y el comienzo de la cautividad en Babilonia.

De la participación de Jeremías en esta trágica historia nos informan suficientemente los datos biográficos de su libro (19, 2 - 21, 6; 26; 36; 45; 28; 29; 51, 59-64; 34, 8-22; 37-44) y los retazos autobiográficos que se han dado en llamar *Las Confesiones de Jeremías* (11, 18 - 12, 6; 15, 10-21; 17, 14-18; 18, 18-23; 20, 7-18).

La vocación de Jeremías se sitúa en el año 626 (13.º del reinado de Josías) coincidiendo con la caída de Assurbanipal, y se extiende a los reinados de Joaquim y Sedecías hasta la fecha de la deportación (Jer. 1, 1-3).

Pocas noticias tenemos de su actuación en la reforma emprendida por Josías; hasta el extremo de que algunos han pretendido negarle a Jeremías toda colaboración con el movimiento reformista. Sin embargo, sus oráculos contra la apostasía de Israel, que pertenecen, sin duda, a su primera época, coinciden en la descripción de los males que la reforma de Josías pretendió subsanar. De otra parte, su amistad con la familia de Safán (Jer. 26, 24; 29, 3; 36, 11-19; 39, 14; 40, 5.6), que fue uno de los más entusiastas reformadores (4 Re. 22, 8-14), su simpatía por Josías que testimonia 2 Crón. 36, 25, al atribuir a Jeremías una lamentación a la muerte del Rey, y su evidente comunidad de ideas con el Deuteronomio, son una prueba más que suficiente de adhesión a la reforma.

Bajo el reinado de Joaquim, marioneta de Egipto, la actividad de Jeremías se hace más violenta y dura. Alza su voz contra las falsas esperanzas de Judá y anuncia cada vez más claramente la invasión y el destierro. El año 605 Jeremías dicta a Baruc sus profecías pronunciadas hasta entonces «contra Jerusalén, Judá y todas las naciones». Leídas ante el Rey en

sus habitaciones de invierno, éste las rompe con el cuchillo del escriba y las quema en su brasero. Jeremías, por orden de Dios, vuelve a dictárselas a Baruc «añadiendo todavía otras muchas como aquéllas» (Jer. 36, 1-32).

Nabucodonosor asedia y toma Jerusalén por primera vez el año 598. Joaquim ha muerto durante el sitio de la ciudad por las tropas babilónicas. Su hijo Joakin es llevado cautivo y en su lugar sube al trono Sedecías, hijo de Josías. Estos últimos años, bajo Sedecías, constituyen la época más agitada y dura en la vida del profeta. Aunque Sedecías ha prestado juramento de fidelidad a Nabucodonosor, pronto sucumbe a los manejos de la facción pro-egipcia, nacionalista y con ansias de revancha. Jeremías sigue aconsejando fidelidad a Babilonia. La ruina es inevitable; el Rey debe rendirse. Acusado de traición, es apresado repetidas veces (37, 10 - 38, 28), y en la cárcel estaba cuando Nabucodonosor tomó definitivamente la ciudad. Conducido a Rama entre los prisioneros, Nabuzerdán lo pone en libertad por orden de Nabucodonosor (Jer. 39, 11 - 40, 50). Este nombró gobernador a Godolías, que a los dos meses caía asesinado a manos de un fanático llamado Ismael. Un grupo de supervivientes, temerosos de las represalias de Nabucodonosor, deciden huir a Egipto y arrastran consigo a Jeremías que, consultado por ellos, les había desaconsejado la huida (Jer. 41-43). Allí se sitúan sus últimas profecías (Jer. 44) y con toda probabilidad su muerte.

*Su libro.*—El libro en que se contienen los oráculos de Jeremías y que, en parte al menos, es considerado obra suya (Jer. 36), presenta críticamente un problema serio. El texto de la versión griega de los LXX es una octava parte más corto que el texto hebreo masorético y es considerado comúnmente por los críticos más antiguo que éste. También el orden de las partes es distinto. Los oráculos contra las naciones, que en el texto hebreo y en la Vulgata ocupan los capítulos 46-51, son colocados por la versión de los LXX después de 25, 13 c.

Los materiales de que resulta el libro actual son muy heterogéneos. Como dejamos indicado más arriba, los oráculos aparecen mezclados con las noticias biográficas en estilo narrativo indirecto y con secciones autobiográficas en primera persona que se conocen con el nombre de *Confesiones de Jeremías.* Todo ello hace pensar en un trabajo redaccional que, con fundamento en el mismo libro (Jer. 36; 45, 1-5) se suele atribuir a Baruc.

En efecto; el núcleo original de nuestro libro sería el rollo

dictado por dos veces a Baruc, según Jer. 36. Sobre su contenido se han hecho muchas hipótesis. Lo más probable es que formaran parte de él la mayoría de los oráculos contra Judá y Jerusalén contenidos en los 20 primeros capítulos, así como los oráculos contra las naciones que en aquel momento no serían todos, pero sí los más antiguos entre los contenidos en los capítulos 46-51, y que tal vez iban precedidos de la introducción de Jer. 25, 13d-38. En estos dos bloques hubieron de insertarse más tarde las posteriores intervenciones del profeta contra Judá y contra las naciones en tiempos de Sedecías.

Otra parte considerable del libro (casi la totalidad de los capítulos 26-45, el apéndice que forma el 52 y algunos breves pasajes intercalados entre los oráculos de los capítulos 1-20) constituyen la biografía del profeta, que se suele atribuir a Baruc, y en la que se pone de relieve cómo los acontecimientos le dieron la razón a Jeremías. En este largo relato histórico, que se detiene especialmente en los acontecimientos de los últimos años de Sedecías, se insertan retazos de oráculos un poco más optimistas. El profeta no ha cesado de exhortar al arrepentimiento como premisa para el perdón que Yahvéh estuvo siempre dispuesto a otorgar; y ahora anuncia en los capítulos 30-33 la futura restauración mesiánica, asentada sobre el descendiente de David, y sobre una Alianza Nueva que sustituirá a la Antigua:

«Ved que vienen días, palabra de Yahvéh,
en que Yo sembraré la casa de Israel y la casa de Judá
de simiente de hombres y de simiente de animales;
y lo mismo que velé sobre ellos para arrancar y des-
[truir,
para arruinar, devastar y desolar,
así velaré también sobre ellos
para edificar y plantar, palabra de Yahvéh.
En esos días no se dirá ya más:
Nuestros padres comieron agraces
y los hijos sufrimos la dentera;
sino que cada uno morirá por su propia iniquidad;
quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera.

Vienen días, palabra de Yahvéh,
en que Yo haré una alianza nueva
con la casa de Israel y la casa de Judá;
no como la alianza que hice con sus padres
cuando tomándolos de la mano los saqué de la tierra
[de Egipto;
ellos quebrantaron mi alianza,

y Yo los rechacé, palabra de Yahvéh.
Esta será la alianza que Yo haré con la casa de Israel
en aquellos días, palabra de Yahvéh:
Yo pondré mi ley en ellos
y la escribiré en su corazón,
y seré su Dios y ellos serán mi pueblo.
No tendrán ya qué enseñarse unos a otros,
ni exhortarse unos a otros, diciendo:
Conoced a Yahvéh;
sino que todos me conocerán
desde los pequeños a los grandes, palabra de Yahvéh;
porque los perdonaré sus maldades
y no me acordaré más de sus pecados» (Jer. 31, 27-34).

«He aquí que vienen días, palabra de Yahvéh,
en que Yo cumpliré la buena palabra que he pronun- [ciado
sobre la casa de Israel y sobre la casa de Judá.
En esos días y en ese tiempo
Yo suscitaré a David un renuevo de justicia,
que hará derecho y justicia sobre la tierra.
En esos días será salvado Judá
y Jerusalén habitará en paz,
y se la llamará: «Yahvéh, justicia nuestra».
Porque así dice Yahvéh:
no faltará a David un varón
que se siente sobre el trono de la casa de Israel» [(Jer. 33, 14-17).

Un último bloque errátil, cuyas aguas torrenciales se mezclan aquí y allá con la corriente agitada del libro que nos ocupa, son los pasajes autobiográficos a que hemos aludido más arriba. Tal vez formaron parte de una especie de diario espiritual del profeta que acaso el mismo Baruc rescató e incorporó al libro. En ellos, como en un espejo, nos es dado contemplar el drama interno de un alma profundamente religiosa, amante de su pueblo y de la paz que, sin embargo, se ve obligada, en cumplimiento de su misión, a predecir continuamente ruinas y guerras; acusada de blasfemia, de traición a su patria y de profeta de calamidades, aparece—sin serlo—como un hombre «de querella y contienda para todos».

Y es que el profeta es enviado de Dios no sólo para hablar en su nombre, sino para dar testimonio con su propia vida. Isaías había sido constituido, él y sus hijos con los nombres ominosos impuestos por Dios «como señales y presagios en Israel de parte de Yahvéh Sebaot» (Is. 8, 18). Oseas tendría que experimentar la amargura del abandono en su vida matrimonial para ser testimonio viviente del amor de Dios por

su pueblo (8). A Ezequiel se le prohibirá guardar luto por la muerte de su esposa (Ez. 24, 15 ss.). Jeremías hubo de vivir en celibato y alejado de las casas en que hubiera banquete para pregonar con su paso de hombre triste por las calles la decisión de Yahvéh:

> «Voy a hacer cesar en este lugar,
> ante vuestros ojos y en vuestros días,
> el canto del gozo y de la alegría,
> el canto del esposo y de la esposa.»
>
> (Jer. 16, 2 - 9.)

La función profética del Antiguo Testamento está orientada a Cristo. Las realidades mesiánicas son preanunciadas por los oráculos consignados en la Sagrada Escritura, y por las realidades típicas—personas, acontecimiento e instituciones—del Antiguo Testamento. Los profetas, enviados de Dios, no se limitan a preanunciar de palabra al Mesías. A veces lo prefiguran. Jeremías es el caso más claro. Su afirmación de que el pueblo está en estado de pecado colectivo, y su persuasión de que esta plaga es humanamente incurable, adelanta la doctrina de la necesidad de la Redención que San Pablo desarrollará en la carta a los Romanos. Su desconfianza en el valor de las instituciones para mantener la fidelidad a la Alianza y su refugio en la religiosidad del corazón, anticipa los tiempos del Mesías, cuando—al decir del mismo Cristo—los verdaderos adoradores del Padre lo adorarán en espíritu y en verdad. Pero, además, su vida personal es la imagen viviente del Varón de Dolores. No todos aceptarán la sugerencia de ALBERT GELIN (9), según la cual el autor de los cánticos al Siervo de Yahvéh se habría inspirado en la figura histórica de Jeremías para delinear los rasgos del futuro Mesías, Profeta y Mártir. Sin embargo, las semejanzas son muy notables: uno y otro son llamados desde el seno materno (Is. 49, 1 = Jer. 1, 5) y se dan al ministerio de la palabra (Is. 50, 4 = Jer. 1,9), lo que les acarrea persecuciones (Is. 53, 7 = Jer. 11, 19); enfrentados a las prevariaciones del pueblo (Is. 53 = Jer. 6, 27-30), centran su acción en torno a la Nueva Alianza (Is. 52, 6; 59, 8 = Jer. 31, 31-34) y llevan a cabo una obra de intercesión (Is. 53, 12 = Jer. 7, 16; 11, 14; 14, 11; 15, 17; 37, 3).

*Influjo de Jeremías en la historia posterior.*—La extraordinaria personalidad del profeta de Anatot no se agota con la

(8) Véase más adelante p. 438 s.
(9) *Jeremías* (Cartagena, Athenas Ediciones, 1961) p. 302 s.

actividad que se le atribuye en el libro que lleva su nombre. Se le menciona en varios escritos inspirados posteriores; se le adjudican otros dos libros del canon bíblico, y es evidente su influjo literario en diversos escritores de la época postexílica.

La *mención* de Jeremías es frecuente en los libros inspirados que le siguen. El libro 2.º de las Crónicas 35, 25 habla de una lamentación sobre Josías que él habría escrito. En el libro de Jeremías no se conserva esta lamentación; solo, incidentalmente, el profeta menciona a Josías hablando de sus hijos Joacaz y Joaquim (Jer. 22, 10.15.18). Zacarías 12, 11 alude a una lamentación sobre los campos de Megiddo que tal vez pudiera identificarse con la mencionada por 2 Crón.

Ben Sirac (Eclo. 45, 7) presenta la ruina del 586 como castigo por los malos tratos de que Jeremías fue víctima.

2 Mac. 15, 11-16 refiere un sueño de Judas Macabeo que vio al sacerdote Onías y a Jeremías juntos. Jeremías «se destacaba por la blancura de sus cabellos y por su gloriosa dignidad, símbolo de admirable y magnífica majestad. Onías dijo: Este es el amador de sus hermanos, que ora mucho por el pueblo y por la Ciudad Santa; Jeremías, profeta de Dios». En el decurso del sueño Jeremías entrega a Judas Macabeo una espada con la que éste vencerá a sus enemigos.

Por último, 2 Mac. 2, 1-8 contiene otra mención curiosa de Jeremías: «Se halla en antiguos documentos que el profeta Jeremías, al mandar a los deportados tomar del fuego antes referido, les entregó un ejemplar de la Ley, y les recomendó que no diesen al olvido los preceptos del Señor ni se pervirtiesen a la vista de los ídolos de oro y de plata y sus adornos. Muchas cosas como éstas les dijo, exhortándolos a no apartarse jamás del amor de la Ley. También en documentos está escrito que el profeta, por revelación divina, mandó que le siguiesen con el tabernáculo y el arca, y salió hasta el monte donde había subido Moisés para ver desde allí la heredad de Dios. Llegado a él, Jeremías halló una gruta a modo de estancia, en la cual introdujo el tabernáculo, el arca y el altar de los perfumes, murando en seguida la entrada. Algunos de los que le acompañaban vinieron luego, para poner señales en el camino, a fin de poder hallarlo después. Mas así que Jeremías lo supo, los reprendió diciéndoles: Este lugar quedará desconocido hasta que Dios vuelva a congregar a su pueblo y tenga de él misericordia. Entonces dará a conocer el paradero de estas cosas, aparecerá su gloria y asimismo la nube, como se manifestó al tiempo de Moisés, y cuando

Salomón pidió que el Templo fuese gloriosamente santificado».

Esta leyenda contradice al Jeremías histórico, el cual había dicho del arca: «No se pensará más en ella, no se la recordará más, no se la echará de menos, no se construirá otra» (Jer. 3, 16). Leyenda y todo, es un testimonio de la celebridad que el profeta conservaba en la comunidad postexílica. Como dice muy bien ALBERT GELIN, «la existencia de una leyenda también prueba el prestigio de una figura; no tiene leyendas todo el que quiere» (10).

El midráš de Jeremías y el arca se amplificó después en el sentido de que el profeta, al ver que los sacerdotes le seguían para observar el lugar del escondrijo, les habría dicho: «Nadie conocerá este lugar hasta que yo vuelva con Elías el profeta y servidor del Señor; entonces volveremos a colocar el arca en su lugar, en el Santo de los Santos, bajo las alas de los Querubines».

Quizá por eso en tiempo de Cristo se le esperaba, y algunos creían que era el mismo Jesús. Recuérdese la respuesta de los Apóstoles cuando el Maestro les pregunta: ¿Quién dicen las gentes que soy yo? (Mt. 16-14). En Juan 1, 21 los sacerdotes y levitas preguntan al Bautista si él es «el profeta», y por «el profeta» tienen a Cristo las turbas en Juan 6, 14; 7, 40. Parece indudable que se pensaba en Jeremías, a quien Rabbí Judá ben Simón (320 p. C.) veía anunciado en Dt. 18, 15: «Jahvéh, tu Dios te suscitará de en medio de ti, de entre tus hermanos, un profeta como yo».

De la influencia de Jeremías en el judaísmo posterior, dan testimonio también las *atribuciones* que se le hacen de obras que, sin duda, no escribió. La versión de los LXX coloca después de su libro y atribuye al mismo Jeremías las Lamentaciones, que introduce con estas palabras: «Ahora bien, después de quedar Israel reducido a cautividad y Jerusalén convertida en desierto, el profeta Jeremías sentóse llorando y profirió este lamento acerca de Jerusalén». El Talmud (11) hace a Jeremías autor del libro de los Reyes. Y la disertación contra los ídolos, que se escribe en la Diáspora, tal vez, hacia el siglo II y que ocupa el capítulo sexto del libro de Baruc, será presentado como *Epístola de Jeremías*.

El *influjo literario de Jeremías* es evidente en el libro de Job cuyo tema central se encuentra esbozado en Jer. 15,

(10) Ibídem, p. 314.
(11) *Baba Bathra*, 15 a.

16-18, y cuya maldición al día del nacimiento del protagonista se inspira en Jeremías 20, 14-18 (12).

La introducción a los *Proverbios* que abarca los primeros 9 capítulos de este libro, se vale continuamente de expresiones de Jeremías según el procedimiento antológico que ha puesto de relieve A. ROBERT (13), el cual sabiamente advierte que el autor de Prov. no ha calado la hondura religiosa del modelo.

No menos claro es el influjo en Ezequiel y en el Deutero-Isaías, sobre todo, cuando el primero habla de la sustitución del corazón de piedra por otro de carne en el que obrará el Espíritu de Yahvéh (Ez. 36, 26 s. = Jer. 31, 31 ss.), y cuando el segundo canta al pueblo «en cuyo corazón está la Ley de Yahvéh» (Is. 51, 7) o cuyos hijos «son adoctrinados por Yahvéh» (Is. 54, 13).

Por último, resulta significativa la semejanza entre Jeremías y algunos salmos. Compárense, por ejemplo, Jer. 17, 5-8 y Sal. 1, 3-4; Jer. 12, 1-3 y Sal. 73; Jer. 10, 24; 17, 14 y 45, 3 con el salmo 6.

Es de extrañar, sin embargo, que en el Nuevo Testamento Jeremías sea muy poco citado. El pasaje de Jer. 31, 31-34 donde se hace alusión a la Nueva Alianza que tendrá lugar en los tiempos mesiánicos, está implícito en las palabras de la consagración del cáliz y es citado expresamente en Heb. 8, 8-13.

Fuera de esto, San Mateo tiene dos acomodaciones de otros tantos textos de Jeremías: 31, 15 (en Mt. 2, 17 s.) y 7, 11 (en Mt. 21, 13). En el primer caso se trata de una descripción poética en la que Jeremías canta la tragedia del campo de concentración de prisioneros, en el que él estuvo, en Rama junto a Belén. Oye el gemido de los cautivos y le parece que es el llanto de Raquel, cuya tumba se sitúa en las inmediaciones de la Ciudad de David. San Mateo acomoda el texto, por la semejanza de situación luctuosa, al caso de la degollación de los Inocentes. En el segundo caso, el evangelista pone en boca de Cristo, al expulsar a los mercaderes del Templo, la expresión «cueva de ladrones» con que el profeta designaba el culto supersticioso de sus contemporáneos.

Pero «el padre de los pobres de Yahvéh» preparó, como pocos, el camino a las Bienaventuranzas.

---

(12) Cfr. DHORME: *Le livre de Job* (1926), especialmente pp. CXXV-CXXIX.

(13) *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, en «Revue Biblique» 43 (1934) 42-68; 172-204; 374-384; 44 (1935) 344-365.

## LAS LAMENTACIONES

Situadas por la versión de los LXX y por la Vulgata a continuación del libro de Jeremías, en el texto hebreo figuran relegadas al grupo de los *Ketûbîm* formando parte de los cinco Rollos o *Meguillot*. Orígenes, San Hilario, San Epifanio y San Jerónimo parecen indicar que en un principio seguían también a Jeremías en el texto hebreo.

Es posible que por razones litúrgicas fueran separadas del bloque profético, pasando a ocupar su actual puesto entre los cinco libros que habían de ser leídos íntegros en otras tantas festividades. Lamentaciones se leían el 9 del mes Ab, en el ayuno conmemorativo del incendio de Jerusalén.

Son cinco breves poemas que lloran la devastación de Jerusalén y la desgraciada situación de sus habitantes, con el Templo destruido, las murallas en ruinas, cautivos sus jefes, hambriento el pueblo, y sus gentes irrisión de los extraños. Hay en ellos un profundo latido de arrepentimiento y un humilde recurso a la misericordia de Yahvéh.

Literariamente las cuatro primeras lamentaciones son acrósticas (14) y están escritas en ritmo de *quináh*—especie de pie quebrado que en todas las literaturas se emplea como expresión natural de pena o dolor—. La quinta composición no es acróstica, pero consta de 22 versículos, tantos como letras tiene el alefato hebreo.

La fecha de composición de estos poemas parece obligada: después del desastre del 586 y antes del edicto de Ciro en el 538 (15).

La atribución a Jeremías sólo aparece en la nota introductoria que le pusieron los LXX y que hemos referido más arriba (16). De ella parecen depender el Targum y el Talmud. Esa nota no aparece en el texto hebreo original. Un apoyo remoto para esta paternidad jeremiana de las Lamentaciones pudiera encontrarse en la referencia de 2 Crón. 35, 25 que atribuye al profeta de Anatot una lamentación sobre la muerte de Josías. Y no se puede negar que a lo largo de

---

(14) Es curioso que en los cantos 2, 3 y 4 están invertidas las letras *ain* y *pe*. El poema 3 repite la correspondiente letra inicial en tres esticos consecutivos.

(15) No todos piensan así. Pero no consideramos convincentes sus razones. Véase, por ejemplo, la opinión de Dom Ramiro Augé, O. S.B.: *La biblia de Montserrat*. Vol. XV-II (*Daniel, Lamentaciones, Baruc, Lletra de Jeremías*). Montserrat, 1954, pp. 201-206.

(16) Página 411.

los cinco poemas recurren algunos de los motivos literarios más frecuentes en los oráculos de Jeremías: la denominación de «Virgen, Hija de Sión» hablando de Jerusalén (17), la alusión a las lágrimas (18), la imagen de la cadena al cuello (19), la inculpación a los sacerdotes y falsos profetas (20), etc.

Pero, frente a esto, cuesta trabajo pensar que Jeremías haya podido afirmar de su tiempo la ausencia de revelación a los profetas («y tampoco sus profetas reciben de Yahvéh visión» Lam. 2, 9; cfr. Jer. 42, 4-22), o que hable en términos esperanzadores de la ayuda fallida de Egipto («se consumían nuestros ojos esperando vanamente el socorro; iban esperanzadoras nuestras miradas hacia un pueblo que no pudo librarnos» Lam. 4, 17; cfr. Jer. 22, 13-28; 37, 17-21).

Sean de Jeremías o de otro autor inspirado, las Lamentaciones constituirán siempre un documento de extraordinario valor literario y religioso, como expresión del dolor y arrepentimiento de un pueblo que se sabe castigado justamente por Dios y, aceptando el castigo, sigue mostrando una fe inquebrantable en su misericordia y su perdón.

## BARUC Y LA EPISTOLA DE JEREMIAS

El primer libro adosado por los LXX al de Jeremías es el que se titula «Discursos del libro escrito por Baruc». Los judíos no lo admiten en su canon, y San Jerónimo no lo tradujo; razón por la que falta en los mejores manuscritos de la Vulgata, y en los que lo tienen—que son la mayoría y lo colocan después de las Lamentaciones—se trata de una versión anterior a San Jerónimo.

Tras de una introducción narrativa que sitúa estos discursos de Baruc como leídos a los cautivos de Babilonia y enviados para ser, a su vez, leídos por los fieles de Jerusalén (1, 1-14), el libro comienza por una larga oración de arrepentimiento y esperanza (1, 15 - 3, 8); sigue una pieza de carácter sapiencial donde la Sabiduría se identifica con la Ley (3, 9 - 4, 4); y por último, una composición consolatoria en la que al arrepentimiento de Jerusalén que, personificada, exhorta a la penitencia, responde el autor animando a

(17) Lam. 1, 15; 2, 13; Jer. 8, 21 s.; 14, 17.
(18) Lam. 1, 16; 2, 11.18; 3, 48 s.; Jer. 9, 1.18; 13, 17; 14, 17.
(19) Lam. 1, 14; Jer. 27, 2.
(20) Lam. 2, 14; 4, 13-15; Jer. 2, 8; 5, 32; 14, 13; 23, 10...

la confianza con la perspectiva de los bienes mesiánicos (4, 5-5, 9).

Las condiciones históricas que refleja el libro hacen que los críticos lo sitúen casi unánimemente en época post-exílica y más bien tardía, en las proximidades del año 200. Literariamente aparece emparentado con Esdras, Nehemías y Daniel.

Como capítulo 6.º de Baruc figura en los manuscritos de la Vulgata la llamada Epístola de Jeremías, que los LXX colocan después de las Lamentaciones como libro aparte. El título es largo: «Copia de la epístola que remitió Jeremías a los que habían sido llevados cautivos a Babilonia por Nabucodonosor, rey de los babilonios, a fin de comunicarles lo que Dios le había ordenado».

Es una larga sátira contra los ídolos, que se inspira en composiciones anteriores, especialmente en Isaías 44, 9-20 y en Jer. 10, 1-16. Parece evidente que el texto actual traduce un original hebreo. Pero el estilo no es el de Jeremías. El autor conoce de vista la idolatría de Babilonia, que ciertamente no conocía el profeta de Anatot.

Todo hace pensar en la seudonimia y en período muy posterior en el que el peligro de contaminación fuera real en Babilonia. Se suele señalar la época griega, cuando Alejandro y tras él los Seleucos restablecieron el culto en el Panteón babilónico.

## EZEQUIEL

*El profeta del destierro.*—Con Jeremías hemos asistido a la ruina del reino de Judá. El desastre del 586 marca un hito decisivo en la historia de Israel. El pueblo en masa es llevado cautivo a diversos lugares del nuevo imperio babilónico. Allí viven en situación intermedia entre el babilonio libre y los esclavos.

Con Ezequiel (= «Dios es mi fuerza») entramos en contacto con esta comunidad de judíos exilados cuya situación nostálgica expresaba con profundo lirismo el autor del salmo 137:

«Junto a los ríos de Babilonia
nos sentamos y lloramos
acordándonos de Sión;
de los sauces del contorno
colgamos nuestros rabeles.

Allí los que nos deportaron
pedían que les cantásemos;
los que atados nos llevaron
querían vernos alegres:
—Cantadnos algún cantar
de los que canta Sión.
—¿Cómo vamos a cantar
un cántico de Yahvéh
en una tierra extranjera?
Si me olvido de ti, Jerusalén,
que mi mano derecha se me seque;
que mi lengua se pegue al paladar
si yo pierdo tu recuerdo,
si no pongo a Jerusalén
por encima de cualquier alegría.»

La figura de Ezequiel llena este largo período de la cautividad. El polariza los cambios de mentalidad que la situación angustiosa del destierro va a producir. Hijo de las circunstancias, será el encargado por Dios de sacar las consecuencias.

Silenciamos de intento, para no recargar inútilmente nuestra exposición, las innumerables opiniones, más o menos fantásticas, que en orden a la actividad de Ezequiel se han emitido en los últimos cuarenta años. Alguien ha pensado en un seudoepígrafo escrito después de la vuelta del destierro. Otros hablan de una doble actividad de nuestro profeta, primero en Palestina y más tarde entre los deportados. Otros, en fin, consideran a Ezequiel como un profeta que jamás salió de Palestina; el marco babilónico de su predicación sería un simple artificio literario (21).

Nada, sin embargo, nos obliga a aceptar ninguna de estas hipótesis. La descripción profética del Templo de Ezequiel (cap. 40-47) nada tiene que ver con el modesto Templò reconstruido por Zorobabel a la vuelta de la cautividad. Su conocimiento de la situación de los supervivientes en Jerusalén y aún de los sucesos que preceden al desastre es muy poco matizado. Cuando predice el castigo de los jerosolimitanos, distingue muy bien entre éstos, de los que habla en tercera persona, y los desterrados a los que se dirige en segunda persona.

No hay, pues, motivo suficiente para negar la unidad sustancial del libro ni para rechazar el cuadro histórico

(21) Cfr. ALBERT GELIN, en A. ROBERT - A. FEUILLET: *Introduction à la Bible* (París, Descleé, 1957) pp. 535-539.

(topográfico y cronológico) en que éste enmarca la actividad de Ezequiel.

A pesar de los frecuentes duplicados y de las extrañas interrupciones que a menudo rompen la unidad literaria de un pasaje—indicios evidentes de una labor redaccional tardía—el libro de Ezequiel presenta una arquitectura compacta y bien ordenada: hay primero una larga introducción en la que se refire ampliamente la vocación del profeta (c. 1-3). Siguen luego una serie de oráculos y visiones en los que se describen los pecados de Israel y de Jerusalén (idolatría, falsos profetas, malos gobernantes) y se anuncia la destrucción y el abandono de Jerusalén por la gloria de Yahvéh (cc. 4-24). Una tercera sección (cc. 25-32) contiene agrupados los oráculos contra las naciones, como ya vimos en Isaías y Jeremías: se trata de aquellos pueblos que mayor culpa tuvieron en la ruina de Judá o que se aprovecharon de ella (especialmente Tiro y Egipto). Los capítulos 33-39 consuelan a Jerusalén durante el asedio y después de su ruina con la promesa de la futura restauración. Por último una larga descripción simbólica del Templo, la Ciudad y la Nación futura, conocida con el nombre de «Toráh de Ezequiel», ofrece marco al profeta para trazar las líneas ideales de la comunidad postexílica (cc. 40-48).

Sobre este armazón arquitectónico se puede reconstruir con bastante probabilidad el edificio de la actuación profética de Ezequiel. Hijo del sacerdote Buzi y miembro de la primera expedición seria de deportados que Nabucodonosor llevó a Babilonia en tiempos del rey Joakín (597), Ezequiel se estableció en la colonia de Tel-Aviv (22). Junto al río Kebar (23) y en el año 5.º de la deportación de Joakin (593) tuvo la visión inaugural de su actividad profética. En estos años que preceden al asedio definitivo y a la destrucción de Jerusalén (593 - 586) habrá que situar en su mayor parte los reproches y amenazas de los capítulos 4 - 24 que han hecho pensar a muchos en la necesidad de establecer unos años de ministerio jerosolomitano en la vida de Ezequiel. Estos capítulos se mueven en la misma línea que los

(22) El nombre que, siguiendo a la Vulgata, se interpreta comúnmente como campo de las espigas, corresponde al asirio *til-abûbi*, colina de aluvión. Algunos piensan que no indica ningún lugar geográfico. Ezequiel habría dado este nombre simbólico a la Diáspora en que vivió.

(23) Es probablemente el *nâr kabari* (o río grande) que aparece en las inscripciones de Nippur: un gran canal que en las proximidades de Babilonia se separaba del Eúfrates para regar la región.

oráculos contemporáneos de Jeremías. Y lo mismo ocurre con la sección consolatoria cuyos capítulos (33-39) habrán de ser colocados poco más o menos en las mismas fechas. Se comprende que el profeta de Tel-Aviv se dirija en estos términos a los exilados de la primera deportación. Era natural que entre ellos alentara la misma esperanza ilusa de próxima revancha que sostenía el alma de la facción proegipcia de sus compatriotas en Jerusalén. Ni siquiera el castigo que en su propia carne estaban experimentando, les había convencido de la necesidad de un arrepentimiento colectivo para merecer la protección de Yahvéh. Ezequiel insiste en ello, y porque no los ve dispuestos a corregirse, denuncia categóricamente la devastación. Luego, ante el desencanto producido por el desastre del 586, procura levantar el ánimo con la esperanza de la restauración, y con el anuncio del castigo a los pueblos que ocasionaron o se aprovecharon de la derrota de Judá.

*A caballo de dos épocas.*—La figura compleja de Ezequiel es el instrumento providencial que Dios deparó a su pueblo para la época crucial del destierro babilónico. El es quien realiza la liquidación del pasado, él quien sostiene la espiritualidad caída de los exilados, y él quien imprime a la comunidad futura de los repatriados el aliento espiritual que habrá de caracterizar su nueva fisonomía. ALBERT GELIN describe así su personalidad y su papel histórico: «A propósito de Ezequiel, Kittel ha hablado de dos almas en un pecho. Y en efecto, es fácil descubrir los contrastes de Ezequiel: es sacerdote y profeta, predicador y escritor minucioso, heraldo de destrucción y de salud, extático y lógico, apasionado y reflexivo, revolucionario y realista, duro y piadoso. Estos contrastes se resuelven en la unidad de su vocación. Tiene conciencia de haber sido enviado por Dios en un momento crítico; el momento en que Israel reflexiona sobre su destino. Israel está también «partido»; diversas voces gritan en él: las voces del coraje y de la nostalgia, de la fe y de la esperanza, de la fatalidad y de los remordimientos, del abatimiento y de la energía. Ezequiel, como los profetas del Destierro, proporciona a su pueblo las bases de una nueva estructura. Pero también, como este pueblo, resulta desconcertante. Situado en las fronteras de un mundo que se derrumba y de un mundo que renace, está lleno de recuerdos y lleno de «puntos de partida». No se le puede definir con una sola palabra. En el cruce de los caminos

de Israel, Dios ha suscitado un hombre complejo a la medida de su tiempo. Es un personaje de transición» (24).

La figura de Ezequiel es un reflejo de su carácter sacerdotal. Su producción literaria es el resultado de un temperamento visionario muy propenso a los gestos simbólicos. Su doctrina hace un saldo de muchas concepciones antiguas menos rectas y diseña el modelo de una comunidad nueva orientada hacia un mesianismo cada vez más espiritual y depurado.

Su *condición sacerdotal* (Ez. 1, 3) determina en gran parte su carácter, su pensamiento y su actuación profética. El Templo constituye el centro de sus preocupaciones: Le ponen fuera de sí las profanaciones que en él descubre en la visión del capítulo 8 y que motivan la fuga de la Gloria de Yahvéh (10, 18-22; 11, 22 s.); la restauración futura es concebida como la vuelta de la Gloria de Yahvéh a un Templo reconstruido, cuyas dependencias se describen minuciosamente (cap. 40-42), y del cual brotan las aguas de la vida (47, 1-12). De ahí su horror por las impurezas legales (4, 14; 44, 7) y su afán por separar, incluso geográficamente, lo sagrado de lo profano (45, 1-6; 48, 9 ss.); de ahí sus coincidencias de vocabulario y de espíritu con el Código de Santidad (Lev. 17-26) y su afición literaria a la casuística que aparece sobre todo en los capítulos 18 y 33.

Literariamente Ezequiel es un *visionario.* Su libro que se abre con la doble visión vocacional del «carro de Yahvéh» y del rollo (cap. 1-3) y que se cierra con el complicado retablo del Templo y la Ciudad futuros (cap. 40-48), contiene otras dos extensas visiones: la que describe las abominaciones del Templo con la aparatosa marcha de la Gloria de Yahvéh (cap. 8-11) y el famoso cuadro dantesco de los huesos áridos (37, 1-14) para anunciar la resurrección de Israel. Fuera de estas cuatro grandes visiones, y en la misma línea de imaginación desbordante, abundan las descripciones alegóricas, como la historia de los pecados de Samaria y Jerusalén personificadas en las hermanas Ohola y Oholiba (cap. 23), el naufragio de Tiro (cap. 27) y el descenso al Seol del Faraón de Egipto (32, 17-32), pescado como un cocodrilo (29, 3-7 y 32, 2-8) o abatido como un cedro (cap. 31).

El gusto literario de Ezequiel por las visiones y alegorías se empareja con su afición por los gestos y acciones simbó-

(24) En A. Robert - A. Feuillet: *Introduction à la Bible,* I (París Desclée, 1957), p. 539 s.

licas, cuya frecuencia nos hace dudar de su realidad histórica. Es posible que en muchos casos no pasen de ser un procedimiento literario. Descuella, entre otros, la descripción del asedio de Jerusalén, mediante el dibujo del cerco en una tableta de arcilla y los símbolos del pan tasado e inmundo y del corte de cabello y barba (4, 1 - 5, 4).

Ninguno de estos procedimientos es privativo de nuestro profeta. Pero su acumulación y frecuencia hacen de Ezequiel el precursor del género apocalíptico que florecerá después del destierro en los escritores inspirados (de manera especial en Daniel y Zacarías) y en la literatura apócrifa. El influjo de Ezequiel en el Apocalipsis de San Juan es evidente.

La *enseñanza* de Ezequiel tiene una doble vertiente. De cara al pasado es una crítica depurada de instituciones y maneras de pensar caducas: decantación de una corriente torrencial turbia. Mirando al futuro, se caracteriza por la búsqueda de nuevas aguas en el manantial de la interioridad.

*Buscando cauces nuevos.*—El capítulo 18—con su claro paralelo en 33, 10-20—constituye la ruptura definitiva con el concepto exagerado de la responsabilidad colectiva y abre el camino a la noción exacta de la responsabilidad individual.

> «Fueme dirigida la palabra de Yahvéh, diciendo: ¿Qué andáis vosotros repitiendo este proverbio en la tierra de Israel y decís: Los padres comieron los agraces y los dientes de los hijos tienen la dentera? (25) Por mi vida, dice Yahvéh, que nunca más diréis ese refrán en Israel. Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá» (18, 1-4).

Pero, a la recíproca, los pecados del hijo no pueden ampararse en la virtud del padre. Tampoco valdrá decir: Somos hijos de Abraham:

> «El que sea justo y haga juicio y justicia, no banquetee por los montes y no alce sus ojos a los ídolos de la casa de Israel; no manche a la mujer de su pró-

(25) Jeremías había dicho esto mismo para los tiempos mesiánicos: «En esos días no se dirá ya más: Nuestros padres comieron agraces y los hijos sufrimos la dentera; sino que cada uno morirá por su propia iniquidad; quien coma el agraz, ése sufrirá la dentera» (Jer. 31, 29 s.). Ezequiel habla ya del presente y desarrolla con amplitud la idea del profeta de Anatot. Sobre el carácter literario de todo este pasaje en Ezequiel, cfr. GREGORIO DEL OLMO LETE: *Estructura literaria de Ez. 33, 1-20,* en «Estudios Bíblicos» 22 (1963) 5-31.

jimo y no se llegue a la menstruada; y no oprima a nadie y devuelva al deudor su prenda; no robe y dé pan al hambriento y vestido al desnudo; no dé a logro ni reciba a usura; retraiga su mano del mal y haga juicio de verdad entre hombre y hombre; camine en mis mandatos y guarde mis leyes obrando rectamente: ése es justo, vivirá, dice Yahvéh.

Pero si engendró un hijo ladrón, vertedor de sangre o que haga alguna de esas otras cosas, y no imitando a sus padres coma por los montes, manche a la mujer de su prójimo, oprima al pobre y al desvalido, robe, no devuelva la prenda, alce los ojos a los ídolos y haga abominaciones, dé a logro y reciba a usura, ¿vivirá éste? No vivirá. Hizo todas estas abominaciones; de cierto morirá. Recaerá su sangre sobre él» (18, 5-13).

El hijo virtuoso no es responsable de los pecados del padre ni será castigado por ellos:

«Pero si éste (el malo) engendró un hijo que, viendo todos los pecados de su padre, no los imita, ni come por los montes, ni alza sus ojos a los ídolos de Israel, ni mancha a la mujer de su prójimo, ni oprime a nadie, ni retiene la prenda, ni roba, da su pan al hambriento y viste al desnudo, contiene su mano de la iniquidad, no recibe usura ni interés y cumple mis preceptos; éste no morirá por la iniquidad de sus padres, vivirá. Su padre, que agravió y despojó al hermano y no obró el bien en medio de su pueblo, ése morirá por su iniquidad. Y si dijereis: ¿Por qué no ha de pagar el hijo la iniquidad del padre? Pues porque el hijo hizo juicio y justicia y guardó mis mandamientos y los puso por obra, y de cierto vivirá. El alma que pecare, ésa morirá; el hijo no llevará sobre sí la iniquidad del padre, ni el padre la del hijo; la justicia del justo será sobre él y sobre él será la iniquidad del malvado» (18, 14-20).

No cabe enunciar más claramente el principio de la responsabilidad individual. Pero todavía hay más; en la vida del mismo individuo, ni los pecados antiguos impiden la reconciliación posterior si el pecador se arrepiente, ni la virtud primera garantiza el favor de Dios si el justo un día abandona el buen camino:

«Y si el malvado se retrae de su maldad y guarda todos mis mandamientos, y hace lo que es recto y justo, vivirá y no morirá. Todos los pecados que cometió no le serán recordados, y en la justicia que obró vivirá. ¿Quiero yo acaso la muerte del impío,

dice el Señor Yahvéh, y no más bien que se convierta de su mal camino y viva? Pero si el justo se apartare de su justicia e hiciera maldad conforme a todas las abominaciones que hace el impío, ¿va a vivir? Todas las justicias que hizo no le serán recordadas; por sus rebeliones con que se rebeló, por sus pecados que cometió, por ellos morirá.

Y si dijereis: No es derecho el camino del Señor; escucha, casa de Israel: ¿Qué no es derecho mi camino? ¿No son más bien los vuestros los torcidos? Si el justo se aparta de su justicia para obrar la maldad y por eso muere, muere por la iniquidad que cometió. Y si el malvado se aparta de su iniquidad que cometió y hace lo que es recto y justo, hará vivir su propia alma. Abrió los ojos y se apartó de los pecados cometidos, y vivirá y no morirá. Y dice la casa de Israel: ¡No son derechos los caminos del Señor! ¿Que no son derechos mis caminos, casa de Israel? ¿No son más bien los vuestros los torcidos?» (18, 21-29).

La tesis tradicional de la responsabilidad colectiva ha hecho crisis al contacto con una realidad durísima en la que están pagando justos por pecadores. El centro de interés pasa de la colectividad al individuo. Pero mientras dure la creencia en una retribución matemáticamente proporcionada en esta vida (exacta correspondencia entre pecado y desgracia, entre virtud y felicidad), seguirá siendo un problema salvar la justicia divina en la retribución incluso individual. El tema será abordado por los sabios posteriores —sobre todo en Job y Qohelet—pero sólo encontrará solución cuando ulteriores revelaciones alumbren el horizonte de los premios y castigos más allá de la muerte.

En el balance que ofrece la liquidación del pasado, Ezequiel contabiliza en números rojos las columnas correspondientes a todas las instituciones. Los hombres que las encarnaban han resultado ineptos, incapaces para atajar el mal, cómplices o causantes de las abominaciones que trajeron la ruina: los reyes (cap. 19) los jefes del pueblo (11, 1-16), los príncipes (22, 25-27), los sacerdotes (22, 26), los falsos profetas (13; 22, 28), los malos pastores (34, 1-10). La Ciudad Santa ha dejado de serlo (cap. 22). La presencia de Dios no está ligada al Templo; las abominaciones que en él se han cometido determinaron la fuga de la Gloria de Yahvéh (cap. 8-11). Cierto que en la visión final de la Ciudad y el Templo restaurados (cap. 40-48), éstos volverán a ser el centro de la comunidad que retorne; pero con otro espíritu

de santidad interior: «Y les daré otro corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo su corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (Ez. 11, 19). Eso es lo que significan las nuevas aguas que Ezequiel vio brotar del Templo nuevo (47, 1-12).

Por último, el *mesianismo* de Ezequiel, sin perder la línea tradicional, adquiere contornos nuevos. El Mesías tiene menos de Rey que en los profetas anteriores al destierro. Sigue siendo el descendiente de David (17, 22-24) o el mismo David (34, 23 s.). Pero su oficio de Rey, sólo tímidamente indicado (34, 24; 37, 24), es sustituido por la imagen del Pastor (34, 23; 37, 24) que por otra parte asume el mismo Dios (34,11 -22.25-31).

Cuando Jesús se presente como el Buen Pastor que da la vida por sus ovejas (Juan 10, 11-16), se aplicará a Sí mismo, fundiéndolas en una sola, las figuras mesiánicas del Pastor-David anunciado por Ezequiel y del Siervo de Yahvéh profetizado por el Deutero-Isaías.

## DANIEL

El último entre los cuatro profetas mayores del canon cristiano no figura entre los libros proféticos del canon hebreo. Forma parte de los Ketûbîm o Escritores, entre Ester y Esdras. Y le faltan tres pasajes que, sin embargo, se encuentran en los LXX y en todas las versiones: el cántico de los tres jóvenes en el horno (cap. 3, 24-90), la historia de Susana (cap. 13) y el episodio de Bel y del Dragón (cap. 14).

Junto a estas diferencias de crítica externa, el libro de Daniel ofrece una peculiaridad extraña en su interior, la de estar escrito en dos lenguas: en hebreo 1, 1 - 2, 4a y 8-12; en arameo 2, 4b - 7, 28.

El contenido total del libro, incluidos los tres pasajes deuterocanónicos que faltan en el original, comprende dos partes bien diferenciadas entre sí. Los elementos de cada una son perfectamente homogéneos. Los capítulos 1-6, a los que hay que añadir los fragmentos griegos que la Vulgata agrupa en los capítulos 13-14, constituyen un relato histórico en estilo indirecto; mientras que 7-12 son visiones que Daniel nos cuenta en primera persona.

*La historia de Daniel.*—El protagonista de la narración es Daniel, un judío de familia noble llevado cautivo a Babilonia en la primera deportación bajo el rey Joaquim el

año 605 y educado en la corte de Nabucodonosor junto a otros tres nobles hebreos Ananías, Misael y Azarías (26).

Es significativa la indicación de que los cuatro jóvenes se abstuvieron de comer manjares prohibidos por la Ley, manteniéndose hermosos y robustos a pesar de su alimentación vegetariana (1, 8-16). Los cuatro sobresalieron en su oficio de sabio, pero especialmente Daniel se distinguió muy pronto en la explicación del significado de los sueños. La superioridad de su sabiduría sobre todos los magos de Babilonia y la liberación milagrosa de varios peligros con que Dios favorece a los tres compañeros de Daniel y al propio profeta, determinan el clima claramente apologético de esta historia edificante.

El asunto comienza por un sueño que preocupa a Nabucodonosor. Este exige de sus magos, no sólo la interpretación, sino que le adivinen lo que ha soñado; y como no lo consiguen—porque, al decir de uno de ellos, «eso es cosa de los dioses, cuya morada no está entre los hombres de carne» (2, 11)—el rey decreta su muerte. Los cuatro jóvenes hebreos oran a Yahvéh y «el misterio le es revelado a Daniel en una visión nocturna». Se trata del sueño sobre la estatua compuesta de varios metales, que una piedrecita, sin mano que la tire, derrumba, y que significa los reinos (neobabilónico, medo, persa y griego) a los cuales sucederá el Reino del Dios del Cielo. El episodio termina con una extraña profesión de fe en Yahvéh por parte de Nabucodonosor, y con la exaltación de Daniel y sus compañeros a los más altos honores de la Corte (cap. 2).

En contraste con este triunfo aparatoso, el capítulo 3 refiere el castigo impuesto a los tres compañeros de Daniel por negarse a adorar la estatua erigida por Nabucodonosor. Los tres jóvenes son arrojados a un horno de fuego, del que son milagrosamente liberados por un ángel de Yahvéh, mientras el fuego devora a los ministros del rey que lo atizaban. Nuevo reconocimiento—esta vez más explícito aún—de la supremacía de Yahvéh por parte de Nabucodonosor (3, 24-33 según el texto arameo). No deja de ser chocante la semejanza de motivo en estos dos relatos: una estatua, cuya cabeza de oro en el sueño representa al propio rey, y

(26) Según el relato bíblico, a los cuatro jóvenes les fue cambiado el nombre por otro babilónico: Daniel fue llamado Baltasar; Ananías, Sadrak; Misael, Misak; y Azarías, Abed Nego (probablemente Abed Nebo o «servidor de Nabu», nombre de la famosa divinidad babilónica, que forma parte también del nombre de Nabucodonosor.

que éste construye toda en oro, según la narración de los jóvenes y el horno. Aquí se inserta por los LXX el fragmento deuterocanónico de la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes entre las llamas. La primera—que en la Vulgata ocupa los vers. 26-45—es una *confesión*, al estilo de Baruc 1, 15-3, 18; Jer. 14, 7-19; Esd. 9, 6-15; Neh. 1, 5-11; Dan. 9, 4-19 y 2 Mac. 7, 32-38: Un justo en nombre del pueblo reconoce la justicia divina en castigar, puesto que han pecado; pide que sea aceptado su sufrimiento en sacrificio, y espera la liberación mientras confía ver derrotados y destruidos a sus opresores. El segundo es un *himno* en dos partes: una bendición de los tres jóvenes a Dios (v. 52-55) y una invitación a todas las creaturas para que alaben a Yahvéh (v. 56-87) en acción de gracias por haberles librado a ellos de las llamas (v. 88-90). Aunque el texto de estas dos composiciones sólo se conserva en griego, es evidente que refleja un original semita hebreo o arameo.

El capítulo 4 introduce a Nabucodonosor que en primera persona nos cuenta el sueño del árbol cortado y la interpretación de Daniel según la cual el rey durante siete años habría de ser reducido a la condición de animal hasta que reconociera el supremo dominio de Yahvéh (4, 1-24). El autor nos asegura que así se realizó (4, 25-30), y Nabucodonosor termina con un nuevo reconocimiento de la grandeza del Altísimo (4, 31-34) (27).

Una tercera interpretación prodigiosa de Daniel constituye el argumento del capítulo 5. Protagonista de este nuevo episodio es el rey Baltasar, a quien el autor del libro presenta como hijo de Nabucodonosor (28). En el curso de una orgía nocturna, crapulosa y sacrílega, Baltasar ve una mano que escribe en la pared unas palabras enigmáticas. Ante el fracaso de sus adivinos para explicar su significación y por sugerencia de la reina, es consultado Daniel, quien, después de recordar a Baltasar lo sucedido a su *padre* Nabucodonosor según el relato del capítulo anterior, le interpreta las fatídicas palabras del muro como anuncio de la caída de su imperio en manos de los persas (29). El relato termi-

---

(27) Uno de los fragmentos descubiertos en Qumrán se refiere a este mismo episodio; pero el protagonista no es Nabucodonosor, sino Nabónides.

(28) Baltasar no fue hijo de Nabucodonosor, sino de Nabónides. Y no ostentó nunca el título de rey. Cuando el año 539 Cyro, el persa, conquistó Babilonia, Baltasar era asociado al trono con su padre Nabónides, y parece que murió asesinado en palacio.

(29) Las enigmáticas palabras—en el texto arameo: Mene, Teqél,

na en novela rosa asegurando que Baltasar como antes Nabucodonosor, colma de honores a Daniel... aunque a renglón seguido añade: «Esa misma noche el rey caldeo Baltasar fue asesinado, y Darío el medo recibió el reino a la edad de 62 años» (30).

Por fin, el capítulo 6—en paralelismo estricto con el 3—refiere otra liberación prodigiosa, esta vez protagonizada por el mismo Daniel y acaecida bajo el reinado de Darío. Envidiosos los sátrapas de la preeminencia de Daniel—era uno de los tres *archisátrapas* y Darío estaba a punto de ponerle a la cabeza de todo el reino (6, 2-4)—decidieron perderle, y no encontrando pretexto administrativo, arrancaron del rey un decreto ordenando encerrar en una fosa con leones a quien osara, en el espacio de treinta días, «dirigir oración a nadie, hombre o dios, fuera del rey». Daniel continúa, como hasta entonces, orando a Yahvéh tres veces cada día. Sorprendido *in fraganti,* es arrojado a la cueva de los leones. Pero estos no le tocan, y a la mañana siguiente el rey manda arrojar a la misma fosa a los que habían calumniado a Daniel con sus mujeres e hijos, que rápidamente son devorados por las hambrientas fieras. La historia, como siempre, termina con una profesión de fe en Yahvéh por parte del rey Darío, que en esta ocasión se convierte en un decreto imponiendo a todas sus gentes «que teman y tiemblen ante el Dios de Daniel».

---

Parsin—recuerdan tres monedas orientales: la mina, el seqel y el paras, o media mina. En la interpretación de Daniel hay un juego de etimologías a base de las raíces *mana* (medir), *saqal* (pesar) y *paraz* (dividir) que, a su vez, hace alusión al nombre de los persas. «He aquí la interpretación: *Mene,* Dios *ha medido* tu reino y lo ha entregado; *Teqel,* tú *has sido pesado* en la balanza y hallado falto de peso; *Parsin,* tu reino *ha sido dividido* y entregado a los medos y a los *persas*» (Dn. 5, 26-28).

Sobre el alcance de todo el pasaje no hay unanimidad entre los comentaristas. Unos piensan en el valor decreciente de los tres imperios (neobabilónico, medo y persa). Otros opinan que se refiere, en ese mismo sentido, a tres reyes sucesivos en cuya designación tampoco están de acuerdo. Acaso fuera más sencillo pensar que, bajo la imagen de las monedas que se pesan, el autor ha querido simbolizar la balanza de la justicia de Dios que decreta la muerte del imperio babilónico.

(30) Nueva incongruencia histórica: la historia desconoce a este Darío Medo. El imperio neobabilónico, cuyo último rey fue Nabó nides, padre de Baltasar, cayó directamente en manos de Cyro, rey de Persia, el año 539, cuando ya éste había conquistado a los medos venciendo a su último rey, Astyages, el año 550. El primer Darío rey de Media y de Persia es, como Cyro, aqueménida y reina entre el 522 y el 486.

*Las visiones.*—Los capítulos 8-12 comprenden cuatro visiones que Daniel refire en primera persona acompañadas de su correspondiente explicación.

La primera (cap. 7), fechada en el año primero de «Baltasar rey de Babilonia» tiene tres partes: primero ve cuatro bestias (un león con alas de águila, un oso devorador, un leopardo con cuatro cabezas y alas de pájaro, y otra sin semejanza con ningún animal que presentaba diez cuernos pero a la cual le nació otro cuerno pequeño que desbarató tres de los diez que tenía); a continuación el profeta ve sentado en un trono al Anciano de días, la cuarta bestia es muerta y a las otras tres se les disminuye su poder, mientras una especie de Hijo de Hombre recibe del Anciano de días un imperio sempiterno. Luego el profeta es introducido por un innominado acompañante del Anciano en el sentido de la visión: se trata de cuatro reinos, el peor de los cuales será el último; se le permitirá dominar sobre los santos durante un espacio de tres años y medio, pero al final será destruido y surgirá el imperio de los santos, eterno, universal e indestructible. La semejanza con el sueño de Nabucodonosor sobre la estatua en el cap. 2 es evidente, y clarísima la correspondencia de las cuatro bestias con los imperios babilónico, medo, persa y griego. Los diez cuernos de la última bestia son, sin duda, los diez monarcas de la dinastía seléucida, y el último cuerno Antíoco IV Epífanes.

La segunda visión, que ocupa el capítulo 8, aparece fechada en el año tercero de Baltasar y situada en Susa. Se trata de un carnero irresistible que con sus dos cuernos corneaba en todas direcciones hasta que vino un macho cabrío unicornio que le dominó. Roto este único cuerno del macho cabrío, le nacieron otros cuatro, el más pequeño de los cuales creció en dirección sur, oriental y del País del Esplendor (Palestina), abatiendo estrellas y rebelándose contra el Príncipe de la Legión; abolió el sacrificio, destruyó el fundamento del Santuario y puso en él la iniquidad. Alguien preguntó: ¿Hasta cuándo?, y le fue contestado: «Todavía 2.300 tardes y mañanas, y entonces el Santuario será reivindicado». Gabriel le da la explicación: El carnero de dos cuernos es el reino de los medos y los persas. El macho cabrío es el rey de Yaván (Alejandro Magno), y los cuatro cuernos los cuatro reinos que de él saldrán. De entre ellos habrá uno especialmente malo (Antíoco IV Epífanes) que primero triunfará, pero «sin acto de mano» será destruido.

El capítulo 9 describe la tercera visión, que es la más famosa del libro de Daniel: la de las 70 Semanas. La visión aparece fechada en el año primero de Darío y motivada por el deseo de comprender el alcance de los 70 años anunciados por Jeremías (25, 11 s.; 29, 10) como duración de la cautividad. A una larga confesión de Daniel (9, 4-19) que recuerda la de Azarías en el texto deuterocanónico del cap. 3, 26-45, responde Gabriel con la enigmática profecía de las Semanas que parece referirse, como las anteriores, a los tiempos de Antíoco Epífanes, pero cuya interpretación en detalle queda oscura.

Finalmente, los capítulos 10-12 contienen la gran visión sobre los tiempos de la Cólera y del Fin. En el año tercero de Ciro y respondiendo a un ayuno prolongado de Daniel, un ángel le cuenta—sin imágenes ni símbolos, y con una riqueza de detalles que permite la identificación individual de todos los personajes—la historia de los últimos reyes persas a partir de Jerjes I (486-465), las conquistas de Alejandro, las guerras entre Tolomeos y Seleucos, para terminar con Antíoco IV cuyos desmanes describe y cuyo fin anuncia (capítulos 10 y 11). El capítulo 12 cierra la visión con unas consideraciones de orden escatológico, entre las que descuella el texto sobre la resurrección de los muertos para gloria o suplicio eterno (12, 2-3).

*El apéndice deuterocanónico.*—Lo forman cuatro episodios que faltan en el texto original, pero que recogen los LXX y las demás versiones.

El primero es la historia de Susana, que Teodoción coloca al principio del libro sin duda porque se atribuye a la primera juventud de Daniel. Es una *historia edificante* en la que resplandece el triunfo de la virtud acompañada de la oración y confianza en Yahvéh, subrayando el principio sapiencial de que la sabiduría es don de Dios y no patrimonio exclusivo de los ancianos. Ocupa todo el capítulo 13 en los LXX y en la Vulgata.

El capítulo 14 recoge otros tres episodios de tono pintoresco y satírico en los que se destaca la inanidad de los ídolos y la trascendencia y poder de Yahvéh que salva de todos los peligros. Los protagonistas son Daniel y Ciro. Daniel, con una curiosa estratagema, demuestra al rey que Bel no come las ofrendas que se le hacen, sino los sacerdotes encargados de su culto. Tampoco el Dragón es un dios vivo, puesto que se deja envenenar por Daniel. Finalmente, un claro duplicado de la escena del lago de los leones, que ya

vimos bajo Darío en el capítulo 6, demuestra el poder de Dios para salvar a los suyos. La única novedad de este relato sobre el anterior es la pintoresca intervención del profeta Habacuc a quien desde Judea un ángel transporta por los pelos a Babilonia para dejar a Daniel en la cueva la comida que se disponía a llevar a los segadores. Por lo demás, el desenlace es el mismo a que nos tenía acostumbrados el relato narrativo de los primeros seis capítulos: Ciro manda matar a los sacerdotes de Bel y entrega el ídolo a Daniel para que lo destruya; arroja a la fosa para que sean devorados por los leones a los que le obligaron a encerrar en la misma a Daniel, y termina reconociendo la trascendencia de Yahvéh: «Tú eres grande, Señor Dios de Daniel, y no hay otro Dios fuera de Ti».

*Unidad literaria del libro de Daniel.*—No obstante las opiniones de algunos críticos que han pensado en diversidad de autores para la parte narrativa y para las visiones, o para las secciones presentadas en primera y en tercera persona, o para lo escrito en hebreo y en arameo respectivamente; hoy prevalece la tesis de la unidad de autor.

Por de pronto, la idea central del libro, dominada por la presencia del perseguidor Antíoco IV Epífanes y por la esperanza y promesa de su destrucción, es común a todas las secciones. La primera visión de las cuatro bestias en el capítulo 7 (a la que se hace referencia en el capítulo 8) se corresponde claramente con el sueño de la estatua en el capítulo 2, corroborando así la unidad literaria entre la parte narrativa (cc. 1-6) y las visiones (cc. 7-12). A su vez, esta primera visión, referida por Daniel en primera persona, va precedida y seguida de un encuadramiento en estilo indirecto que hace improbable la atribución de la obra a dos autores en base a este solo indicio estilístico. La duplicidad de lengua constituye sin duda un problema, pero no sirve para establecer duplicidad de autor, porque lo impide la referencia expresa del contenido del capítulo 8 al anterior siendo así que pertenecen a distinto bloque lingüístico; además ciertas peculiaridades estilísticas así como ciertos temas menores—la pequeñez del cuerno (Antíoco IV) (7, 8 = 8, 9), su soberbia en hablar grandes cosas contra Dios (7, 8.25 = 11, 36), la duración de su dominio blasfemo (7, 25 = 8, 14; 12, 7; 9, 27; etc.),—recurren tanto en la parte hebrea como en la aramea.

*Fecha y autor.*—La opinión tradicional, tanto judía como

cristiana, que atribuía el libro al protagonista Daniel apenas podía ofrecer otro argumento que la presentación de sus visiones en primera persona. Pero ya hemos visto que la parte narrativa está compuesta en estilo indirecto, y que las mismas visiones son a veces (7, 1; 10, 1) introducidas en tercera persona. El empleo riguroso del mencionado argumento nos llevaría a considerar a Nabucodonosor autor literario del capítulo 4 que el propio rey nos cuenta en primera persona.

De hecho, no faltan indicios de que el libro actual fue desconocido hasta una época muy tardía. Si el canon judío lo incluye entre los Ketûbim, es porque no se tenía certeza de que hubiera sido escrito por el profeta del destierro. Sin duda, en el momento de su aparición estaba cerrado ya el bloque de los Nebî'îm. Y en efecto el Eclesiástico hacia el año 180 no parece conocerlo, puesto que en el Elogio de los Padres, al hablar de los profetas (cap. 49), no menciona siquiera el libro de Daniel ni la persona del famoso vidente. La primera alusión a nuestro libro (31) sólo aparece en 1 Mac. 2, 59-60 que se escribe después del 134 a. C.

Si a esto se añade que el arameo del libro es más bien occidental, se aumentan las sospechas de su composición tardía.

Pero el argumento principal contra la autenticidad danielica es el desconocimiento de la historia babilónica que el autor muestra al dar el título de rey a Baltasar que nunca lo fue, al hacerle hijo de Nabucodonosor cuando en realidad lo era de Nabónides, y al introducir como rey a un tal Darío Medo a quien la historia desconoce y cuya existencia, así como la de un gobierno medo entre los imperios neobabilónico y persa, resultan positivamente excluidos por los documentos históricos.

Sí, por otra parte, vemos el detalladísimo y exacto conocimiento que el autor posee de las luchas entre Tolomeos y Seleucos inmediatamente precedentes a la época macabaica; si observamos sin prejuicios las características midrášicas de los pasajes narrativos con las frecuentes e inverosímiles confesiones de la supremacía de Yahvéh por parte de Nabucodonosor (2, 46 s.; 3, 24-33; 4, 5.6.15.31-34), de Darío (6, 26-29) y de Ciro (14, 41); si, finalmente, atendemos al carácter marcadamente apocalíptico de las visiones; habremos de concluir que la única explicación de todos estos

(31) Sobre la enigmática mención del personaje Daniel en Ezequiel 14, 14.20, véase más arriba p. 222.

fenómenos se encuentra en la hipótesis de una composición tardía.

*El género literario de Daniel.*—El libro que estamos estudiando no es una *historia profética* escrita por Daniel en Babilonia, en el siglo VI antes de Cristo y, por consiguiente, con anterioridad a los acontecimientos. Nadie le puede negar a un profeta inspirado por Dios la posibilidad de describir con tanto detalle los avatares de la historia de Tolomeos y Seleucos tres y hasta cuatro siglos antes de suceder. Pero difícilmente se explicarían sus imprecisiones—e incluso errores—con relación a la historia contemporánea del país en que reside.

El libro de Daniel presenta todo el aspecto de un *apocalipsis histórico* compuesto en la época macabaica. Esta hipótesis explica muchas cosas. El autor pretende consolar a sus contemporáneos, abrumados por la persecución de Antíoco IV Epífanes. Para ello, recurre al género apocalíptico, tan de moda en su tiempo, y escribe un libro basado en la historia de un personaje de la época exílica. Partiendo de la seudonimia, característica de los escritos apocalípticos, construye una *historia edificante* de carácter midrášico, y pone en boca del protagonista unas *visiones proféticas* (?) que resultan consolatorias para los lectores.

En las «historias» de Daniel y sus tres compañeros, que aparecen sometidos a las mismas pruebas y tentaciones que en el siglo II a. C. padecían los fieles judíos (comer alimentos impuros, prohibición de dar culto al verdadero Dios, obligación de adorar a la estatua del rey, etc.), el autor subraya la valiente y gallarda postura de aquéllos para ejemplo de éstos, y presenta a Yahvéh salvándolos del peligro y destruyendo a sus opresores para excitar en los perseguidos de su tiempo la fe y la confianza.

En las visiones «proféticas» se anuncia lo que va a pasar —es decir, lo que está pasando—como previsto y permitido por Dios; pero asegurando la brevedad de la prueba y la pronta liberación de ella.

La dificultad que a la obligada inerrancia del autor inspirado pudieran plantear las inexactitudes históricas arriba mencionadas, desaparece si se admite en nuestro hagiógrafo la intención midrášica que en él suponemos. La facultad de invención que el género midrášico se arroga es legítima por la prevalencia de intención edificante o moralizadora sobre la histórica que le caracteriza. Supuesta esta intención en el autor sagrado, no hay por qué exigirle fidelidad histórica.

*El libro de Daniel y el Nuevo Testamento.*—Heredero tardío de una tradición histórico-profética, el libro de Daniel representa, con la segunda parte del libro de la Sabiduría, el primer ensayo de una teología de la historia. La referencia de Jesús en el discurso escatológico a los temas de nuestro libro, y el abundante uso que de él hará el Apocalipsis de San Juan, alargan sus coordenadas histórico-teológicas más allá del tiempo limitado a que se refería inmediatamente Daniel. Y es que la perspectiva danielica abarca las constantes providenciales de la lucha permanente entre el bien y el mal con la victoria definitiva del primero en los planes de Dios.

Su mesianismo, sobrepasando el concepto tradicional del rey davídico mediante la imagen trascendente del Hijo del hombre que viene sobre las nubes a recibir el Reino (Dan. 7, 13 s.), prepara de cerca la venida de Cristo que, aplicándose dicho título, reivindicará reflejamente para Sí el cumplimiento de las profecías danielicas. El alcance personal mesiánico de este título, a pesar de su aplicación colectiva en Dan. 7, 18, está frecuentemente afirmado en la literatura apócrifa (Henoc y IV de Esdras) así como en la interpretación rabínica. Jesús se lo aplica a Sí mismo, tanto para indicar su condición humilde y kenótica (Mt. 18. 20; 11, 19; 17, 22; 20, 28...), como para afirmar el triunfo de su Resurrección (Mt. 17, 9) o su parusía gloriosa (Mt. 24, 30; 26, 64) para juzgar a los hombres (Mt. 25, 31).

El tema danielico del Reino de Dios, eterno, espiritual e indestructible viene a ser asimismo el tema central del Evangelio.

Y la doctrina del libro de Daniel sobre la resurrección de los muertos prepara las claridades de la revelación evangélica sobre el problema de la retribución individual y sobre la suerte final de los hombres más allá de la muerte.

Con ello, si el libro de Daniel no se puede considerar una *historia profética* en sentido estricto, puede y debe ser considerada como una impresionante *Profecía de la Historia de la Salvación.*

## CAPITULO VII

# LOS DOCE PROFETAS MENORES

Incluimos en este último capítulo unas breves noticias que estimamos necesarias para la inteligencia de estos doce pequeños libros atribuidos a los llamados Profetas Menores.

La tradición hebrea, recogida en Eclo. 49, 10 y la versión griega de los LXX, consideraron estos doce libros como uno solo, bajo el título de *Los Doce Profetas*.

Algunos autores modernos suelen hacer su estudio dividiéndolos en grupos según su orden cronológico más probable: Profetas del siglo VIII (Amós, Oseas, Miqueas); Profetas desde el siglo VII hasta la ruina de Jerusalén (Sofonías, Nahum, Habacuc) y profetas de la época persa (Ageo Zacarías, Malaquías, Jonás, Joel y Abdías). Este orden tiene la indiscutible ventaja de seguir a grandes líneas el proceso evolutivo histórico del pensamiento y de la actuación profética. Aunque la datación de alguno de ellos no es muy segura, metodológicamente preferimos atenernos a ella en nuestra breve exposición.

## PROFETAS DEL SIGLO VIII

### AMOS

*Encuadramiento histórico y religioso.*—Amós es contemporáneo de Jeroboam II, que señala en Israel el apogeo de la dinastía fundada por Jehú. Originario de Tecue, al sur

de Belén (1, 1) Amós se dedicaba al pastoreo y a la preparación de higos de sicómoros (7,14). Obedeciendo a un mandato de Dios va a profetizar a Israel (7, 15). Probablemente el escenario principal de su predicación fue el santuario de Betel donde encontró la oposición del sacerdote Amasías (7, 10-14). Después de haber predicado contra los vicios y de haber anunciado la invasión y la cautividad de Israel, el profeta vuelve a su hogar donde recoge por escrito sus propios discursos que el pueblo de Israel había rehusado escuchar. Hemos de encuadrar su ministerio profético entre los años 782-750.

Con el esplendor político y económico se crea un floreciente comercio con occidente. Esto origina una gran desigualdad social, pues la prosperidad era sólo patrimonio de los comerciantes.

En el campo religioso, el pueblo estaba fuera de sí. El esplendor político y económico los hace sentirse protegidos por Yahvéh, y así compaginan un culto espléndido en Betel, Dan y Guilgal con una conducta totalmente alejada de las normas dadas por el mismo Yahvéh. Amós tiene que enfrentarse con esta situación y en sus profecías exhorta al pueblo a que busque sólo a Dios, y abandone los ídolos que, incluso, han llegado a fabricarse. Realmente Amós comenta el culto que se ofrece a Yahvéh como si no fuera al propio Yahvéh, sino a un dios extraño. Esto hace que llegue a hablar de la abolición del culto antes que mantener un culto pervertido (c. 5).

*El libro.*—Podemos dividir el libro de Amós—que ocupa el tercer lugar entre los Profetas Menores—en tres partes principales:

Cap. 1 y 2, que comprenden una serie de profecías contra los estados circunvecinos de Israel y contra el mismo Israel; Cap. 3-6, que contienen nuevos oráculos contra Israel; y Cap. 7-9, con unas visiones de tipo simbólico y un epílogo en el que anuncia la restauración del reino de David.

Comienza *la primera parte* con un prólogo que presenta al profeta y le sitúa históricamente (1, 1) y continúa con los oráculos contra los pueblos circunvecinos. El profeta sigue una forma de construcción idéntica en todos ellos: «Así habla Yahvéh: por tres pecados de... y por cuatro no revocaré yo nada (la sentencia de exterminio); por haber... (aquí menciona el pecado específico de cada pueblo y su castigo)». La expresión «por tres pecados y por cuatro»

sugiere un número grande y se menciona una trasgresión particular como ejemplo típico (1).

La misión profética de Amós va dirigida a Israel. Cuando el profeta se refiere a otros pueblos, los israelitas escuchan con agrado, mas no así cuando los castigos vienen sobre ellos. Por eso, al menos al ser consignadas por escrito sus profecías, antepone a modo de prefacio los oráculos contra los pueblos circunvecinos antes de anunciar los de Israel, a fin de crear así, hábilmente, un clima favorable. Luego, habiendo ganado ya la atención de sus destinatarios, Amós señala a Israel las mismas faltas contra las leyes morales que ha echado en cara a los otros pueblos; con el agravante de que Israel ha recibido favores especiales de Yahvéh y estaba ligado a El desde el Pacto del Sinaí como pueblo escogido.

En *la segunda parte* Yahvéh se presenta como Juez. El castigo es inevitable. Ya no puede existir por más tiempo la amistad entre Yahvéh y su pueblo, porque éste ha roto las condiciones de la Alianza.

El profeta censura a los jueces corrompidos, a la opulenta y engreída aristocracia y el culto externo que no va acompañado de rectitud de corazón y buenas obras.

Cinco visiones simbólicas dan pie a Amós en *la tercera parte* para anunciar los castigos inminentes que caerán sobre Israel. Amós intercede ante Yahvéh y Este «se arrepiente» en las dos primeras visiones (las de la langosta y el fuego), pero no tolera ya más en la tercera (la del plomo que derramará sobre su pueblo). Entre esta tercera visión y la cuarta (del cestillo de fruta madura) intercala un relato histórico en el que da cuenta de la oposición del sacerdote Amasías (7, 10-17).

Con motivo de la quinta visión (el santuario destruido), vuelve a hablar del castigo que se acerca y del que nadie podrá huir (9, 1-6). Acaba esta tercera parte, y con ella el libro, con el anuncio de la restauración de la dinastía de David a su máximo esplendor (9, 11). Describe este estado con las imágenes de la fertilidad de los campos y la posesión de las naciones. La mente del profeta es sin duda mesiánica.

*Amós en el Nuevo Testamento.*—Dos veces encontramos a Amós citado en el Nuevo Testamento. *Hechos* 15, 16 cita

---

(1) Sobre el empleo de estas sentencias numéricas, véase más arriba p. 369 s.

a Amós 9, 11 con un sentido absolutamente literal. Los apóstoles se habían reunido en Jerusalén para tratar del modo de la incorporación de los gentiles a la Iglesia. En el discurso de S. Pedro (Act. 15, 7-11) se ve claramente que Dios envía su Espíritu a los gentiles de la misma manera que a los judíos, y que por la gracia de Jesucristo son igualmente salvados unos y otros. Santiago (que es quien cita textualmente a Amós) insiste en la misma idea de S. Pedro: Jesucristo se ha manifestado a los gentiles y ha consagrado un nuevo pueblo a su nombre, según estaba anunciado por el profeta.

El otro texto citado (Amós 5, 25) se encuentra en Hech. 7, 42 aducido por el protomártir San Esteban en su discurso ante el Sanedrín; todo el alegato de Esteban está construido con pasajes históricos del A. T. El sentido de la cita de Amós es claro y no presenta problema alguno de interpretación.

*Ideas fundamentales del profeta.*—Yahvéh es el Señor de toda la tierra, el Creador y el Gobernador del Universo. Como Dios de todas las naciones, dirige sus destinos. Pero Yahvéh es de modo especial Dios de Israel. Con él pactó una Alianza, y por medio de sus profetas ha dado a conocer su voluntad. Esta elección, sin embargo, no le confire la inmunidad. Israel es el pueblo de Dios, no por necesidad natural sino por libre elección. De aquí que será juzgado más rigurosamente que los demás pueblos.

Amós destaca de modo especial la rectitud en el juicio de Yahvéh. El pecado de su pueblo ha provocado la justicia divina. Se ha quebrantado la alianza y, siendo Dios justo, no tolerará la injusticia en el mundo que El gobierna, y menos aún en el pueblo que eligió.

Con Amós se inician dos temas que serán objeto reiterado de la predicación de los profetas escritores: El «Día de Yahvéh» caracterizado por el castigo y la venganza sobre todos los pueblos incluido Israel y la perspectiva de salvación para un «resto».

## O S E A S

*Tiempo y escenario de su predicación.*—Oseas, hijo de Beeri, del que no tenemos otras noticias que las que su libro nos proporciona, actuó, según éste, «en tiempos de Ozías, Jotam, Ajaz y Ezequías reyes de judá, y en tiempos de Jeroboam, hijo de Joas, rey de Israel» (Os. 1, 1).

Con Jeroboam (783 - 743) no llegamos más acá del año 743, mientras que si Oseas fue contemporáneo de Ezequías (716 - 687), nos hallaríamos por lo menos en el 716. Puede ser que viviera hasta estas fechas; pero, por razones internas, debe ser acortado su ministerio profético. La caída de Samaria es presentada en sus oráculos como hecho futuro (8, 5; 14, 1; 9, 5). De otra parte, el pueblo aún goza de cierta independencia política (5, 13), que Israel perdió en tiempos de Pecaj (736-732). Todo esto nos induce a pensar que el período profético de Oseas duró alrededor de 10 años (747-737), no más allá del reinado de Manahem en Israel (742-737).

Resulta, pues, Oseas casi contemporáneo de Amós o muy poco posterior. Su predicación se ciñe, como la de éste, al Reino del Norte; aunque no parece que fuera, como él, originario del Sur. Conoce muy bien el estado político y religioso de Israel y jamás alude a Jerusalén. La situación moral y religiosa del pueblo al que predica es la que ya conocemos. El reinado de Jeroboam II marca el resplandor de gloria de un reino que se desmorona. Religiosamente el pueblo iba perdiendo el conocimiento del culto al verdadero Dios y mezclaba sin escrúpulo la adoración idolátrica a Baal con un culto pervertido a Yahvéh adorando al becerro de oro (Os. 8, 4 y 11, 2). El contacto con los demás pueblos les llevó a creer que Yahvéh era un dios entre muchos dioses. Celebraban el sábado y las fiestas anuales, pero quemaban incienso en honor de los ídolos de plata y oro. Su religión era más un acto de culto externo que un sistema de verdades y preceptos morales. Contra esta decadencia religiosa, contra esta infidelidad de Israel, se orienta toda la predicación del profeta Oseas.

*El libro de Oseas.*—La profecía de Oseas, que encabeza en nuestras Biblias la serie de los Profetas Menores, consta de dos partes bien distintas. En los capítulos 1-3 se describe la infidelidad de Israel y su abandono por Yahvéh, así como el ulterior arrepentimiento del pueblo y su reconciliación con Dios, bajo el símbolo de unas extrañas relaciones matrimoniales del propio Oseas.

Los capítulos 4-14 son una serie inconexa de reproches a Israel y de amenazas de ruina y castigo. Se describen los pecados de reyes, sacerdotes, magistrados y pueblo (idolatría, culto puramente exterior, anarquía política, confianza en los pactos con pueblos extranjeros...) y se predice la ruina de la monarquía y el destierro. Frecuentemente aflora

el amor de Yahvéh dispuesto a perdonar y sus continuas invitaciones al pueblo para que se arrepienta.

*El matrimonio y los hijos del profeta.*—El pasaje relativo a las relaciones matrimoniales de Oseas (cap. 1-3) resulta literaria y exegéticamente erizado de problemas. Literariamente el primer capítulo es descriptivo en tercera persona, el segundo constituye un monólogo en boca de Yahvéh, y el tercero continúa aparentemente la descripción del principio, pero en primera persona.

Exegéticamente la dificultad estriba en la realidad histórica del matrimonio de Oseas. En el capítulo primero Dios le manda casarse con una mujer de prostitución, acaso una hierodula de los cultos licenciosos a Baal, que se llama Gomer y es hija de Diblaim. Con ella tiene dos hijos y una hija a los cuales Yahvéh le manda imponer nombres simbóficos y ominosos; *Jezrael* («porque Yo haré pagar a la casa de Jehú los crímenes de Jezrael» 1, 4), *Lo-Rujama* = No más misericordia («porque ya no me compadeceré de la casa de Israel» 1, 6), y *Lo-Ammí* = No más mi pueblo («Porque vosotros no sois ya mi pueblo y Yo no soy ya vuestro Dios» 1, 9). En el capítulo segundo se adelanta la promesa de que un día estos nombres perderán su ominosa significación, e Israel volverá a alcanzar Misericordia y será de nuevo Pueblo de Yahvéh (2, 1-3). A continuación, y en forma oracular, Yahvéh describe el proceso de la deserción de Israel, el castigo divino para inducirles a volver, y el regreso definitivo a los brazos de Dios que cambiará su sentencia (2, 4-25). Por último en el capítulo 3 y en primera persona el profeta refiere cómo Yahvéh le manda amar de nuevo a una mujer «amada de su esposo y, sin embargo, adúltera», a la que tiene que comprar—pagando el clásico *mahor*—. Tras un período de prueba, los esposos reemprenden su vida matrimonial (2).

El alcance simbólico de todo el pasaje es evidente, y su sentido religioso, trasplantado a las relaciones entre Dios

---

(2) Si el relato del capítulo 3 es un duplicado del que se contiene en el capítulo primero, este rescate podría ser la cantidad que Oseas hubo de entregar al padre de Gomer en concepto de desposorio, o bien al santuario en el que acaso ejercía de hierodula. Si—lo que es poco probable—se refiere a un segundo momento en las relaciones entre Oseas y Gomer, habría que pensar si acaso ésta le había abandonado para volver a su antigua profesión. En todo caso, la cantidad total es poco más o menos el precio de una esclava: cfr. Ex. 21, 32; Lev. 27, 4.

e Israel, está claro en las frecuentes explicaciones del contexto: Dios es el esposo de un pueblo prostituto que adora a los baales. El tributo pagado por la esposa consagrada a los cultos licenciosos es la purificación del Destierro. El carácter simbólico de los nombres ominosos de los hijos no necesita explicación. La vuelta de Oseas y Gomer a su primera condición de esposo y esposa alumbra las futuras relaciones amorosas entre Dios y el nuevo Israel.

Ante esta claridad del símbolo, importa menos que éste tuviera realidad histórica o que fuera una simple ficción literaria. Nos inclinaríamos a lo primero. La dura experiencia matrimonial de Oseas—casado por amor con una mujer de la vida a la que piensa poder redimir sin conseguirlo—se inserta en su misión profética. No es el único caso en que los avatares de la vida del profeta forman parte, en los planes de Dios, de su mensaje. Recuérdese la soledad celibataria de Jeremías (Jer. 16, 1), o la compra del campo en Anatot (Jer. 32) o la viudedad de Ezequiel (Ez. 24, 18). Oseas, víctima de su amor desgraciado y obligado por Dios a imponer a sus hijos nombres ominosos, podía exclamar con Isaías: «Vednos aquí a mí y a mis dos hijos que me dio Yahvéh, como señales y presagios en Israel, de parte de Yahvéh Sebaoth» (Is. 8, 18).

*Doctrina del libro.*—Con Oseas entra en la corriente del pensamiento hebreo una idea nueva. La Alianza entre Dios y su pueblo no es un acto jurídico frío; es un matrimonio morganático por amor. Dios ama a su pueblo a pesar de sus continuas infidelidades; hace cuanto puede por volverle al buen camino; y si le castiga, no será por venganza, sino por amor. Oseas sabe por experiencia cuán duro es para un hombre perdonar a la esposa infiel; y al ver que Yahvéh sigue queriendo a su pueblo prevaricador, deduce de ahí la bondad infinita de Quien puede decir: «Yo soy Dios, no soy un hombre» (Os. 11, 9).

El nuevo tema del matrimonio como tipo de las relaciones entre Dios y los hombres será ricamente orquestado por la predicación profética siguiente. Brevemente Isaías en 1, 21-26; más a menudo en Jeremías (2, 2; 3, 1.6-12); Ezequiel dedica al tema dos de sus largas alegorías (Ez. 16 y 23); el Deutero-Isaías describe la restauración de Israel como la reconciliación de una esposa infiel (Is. 50, 1; 54, 6 s.; 62, 4 s.); y formalmente repiten y amplían el tema el Cantar de los Cantares y el Salmo 45.

La revelación de Oseas completa la predicación de su

contemporáneo Amós. Ambos profetas pertenecen a la misma época y ejercen su ministerio en la misma región y en idénticas circunstancias históricas y religiosas. No obstante, cada uno enjuicia las cosas de distinta manera. En Amós el pecado es injusticia; en Oseas, desamor y adulterio. Amós considera al pueblo como un todo social; Oseas, como un individuo, como la esposa. De aquí que el juicio de Dios sea en Amós un castigo justiciero a la multitud, mientras que en Oseas es una constante invitación a los individuos para que vuelvan a considerar el amor de Yahvéh.

*Citas de Oseas en el Nuevo Testamento.*—San Pedro. en su primera Carta 2, 10, aplica a los gentiles lo que Oseas 2, 25 había dicho del pueblo judío, en otro tiempo infiel y después misericordiosamente acogido por Dios: Los que antes no eran pueblo de Dios, lo son ahora; los que no habían alcanzado misericordia, la alcanzan ahora.

Una de las cinco escenas del Evangelio de la Infancia que San Mateo monta sobre otros tantos textos del Antiguo Testamento, se apoya en una cita de Oseas. La escena es la huida a Egipto y el apoyo citado por Mt. 2, 15 es el texto de Oseas 11, 1; «Ex Aegypto vocavi filium meum». Desde Egipto llamé a mi hijo. Para que la cita tuviera fuerza literalmente, habría de tener en el profeta sentido locativo. Pero en Oseas tiene sentido temporal: Siendo mi pueblo niño, yo le amé; desde los tiempos de Egipto le vengo llamando (tratando como a) hijo mío. «Mi hijo» en el texto del profeta no hace referencia a un individuo determinado, sino a todo el pueblo. Pero el amor de padre a hijo que Dios tuvo al pueblo hebreo en el A. T. es aptísimo para significar el amor del Padre a Cristo, sobre todo si se piensa que el destino de aquel pueblo era preparar la venida del Mesías. En este sentido la cita es válida, pero el alcance locativo está ciertamente lejos de la mente del profeta; sería una simple acomodación.

## MIQUEAS

Contemporáneo de Oseas y Amós en el Reino del Norte es en Judá Miqueas, quien ejerce su actividad profética en el mismo escenario y por las mismas fechas que Isaías.

Era natural de Moréšet-Gat (Miq. 1, 1.14) al oeste de Hebrón. Como tal es introducido en el libro de Jeremías 26, 18 donde a continuación se aduce textualmente Miq. 3, 12—caso

único en los libros proféticos de cita explícita de un profeta anterior—. Nada tiene que ver este Miqueas de Moréšet con Miqueas de Yimla, que predijo a Ajab y a Josafat su derrota frente a Siria (3 Re. 22, 8-28; 2 Crón. 18, 7-27). Su actividad se desarrolla en Judá bajo los reinados de Joatam, Ajaz y Ezequías; más o menos, entre los años 738-693 antes de Cristo.

El libro que lleva su nombre, y que ocupa el sexto lugar entre los Profetas Menores en nuestras Biblias, es un libro desconcertante: profusa mezcla de amenazas de ruina y de promesas de restauración, que se suceden alternativamente: amenazas (caps. 1-3), promesas (4-5), amenazas de nuevo (6, 1 - 7, 6) y de nuevo promesas (7,7-20).

Anuncia la ruina de Samaria («Yo haré a Samaria majano en heredad de tierra de viñas, y haré rodar sus piedras por el valle, y pondré al desnudo vuestra culpa; será Sión arada como un campo, y Jerusalén será un montón de ruinas, y el monte del Templo un matorral» 3, 12). La causa son los pecados de todas las clases sociales, pero en especial de los dirigentes.

Dice en un lugar:

«Oíd, pues, cabezas de la casa de Jacob
y jefes de la casa de Israel,
que aborrecéis lo justo
y torcéis lo derecho;
que edificáis a Sión con sangre
y a Jerusalén con crímenes:
Sus jueces sentencian por cohecho;
sus sacerdotes enseñan por salario;
sus profetas profetizan por dinero,
y se apoyan sobre Yahvéh, diciendo;
¿No está entre nosotros Yahvéh?
No nos sobrevendrá la desventura.»

(Miq. 3, 9-11)

Y más adelante:

«Han desaparecido de la tierra los justos,
no hay ninguno recto entre los hombres,
todos acechan la sangre,
todos tienden redes a su prójimo.
Toda mano está pronta a hacer el mal:
el príncipe hace extorsión,
el juez juzga por cohecho,

y el grande sentencia a su capricho,
y pisan al justo
como a rama de zarza que sale derecha del seto.»
(Miq. 7, 2 ss.).

La querella de Yahvéh contra Israel y Jerusalén en el capítulo 6 comienza con una requisitoria conmovedora que la Liturgia cristiana ha incorporado en los *Improperios* del Viernes Santo:

«¿Qué te he hecho yo, pueblo mío?
¿En qué te he molestado? Respóndeme.
Porque yo fui quien te sacó de la tierra de Egipto
y te mandé como guías a Moisés, Aarón, María.
Acuérdate, pueblo mío,
de qué pedía Balac, rey de Moab,
y qué le respondió Balaam, hijo de Beor,
desde Sittim hasta Guilgal,
para que conozcas la rectitud de Yahvéh.»
(Miq. 6, 3-5)

Las promesas de restauración y de paz se inician con un canto al Monte de Sión (Miq. 4, 1-4) que recurre exactamente en Isaías 2, 2-4, sin que podamos saber quién depende de quién o si recogen los dos una fuente profética común. El pasaje es de una belleza extraordinaria y encierra un anuncio claro de la vocación de los gentiles:

«Pero al fin de los tiempos
el monte de la casa de Yahvéh
se alzará a la cabeza de los montes,
se elevará sobre los collados
y los pueblos correrán a él;
y vendrán numerosos pueblos, diciendo:
—Venid, subamos al monte de Yahvéh,
a la casa del Dios de Jacob,
que nos enseñe sus caminos
para que marchemos por sus sendas,
pues de Sión saldrá la Ley
y de Jerusalén la palabra de Yahvéh.
Y juzgará a muchos pueblos
y ejercerá la justicia hasta muy lejos
con naciones poderosas
que de sus espadas harán azadas
y de sus lanzas hoces;
no alzará la espada gente contra gente
ni se ejercitarán para la guerra.
Sentaráse cada uno

bajo su parra y bajo su higuera,
y nadie los aterrorizará,
porque lo dice la boca de Yahvéh.»

Pero el pasaje más decisivo proféticamente es el vaticinio sobre el origen betlemítico del futuro Libertador (Miq. 5, 1 siguientes). Este vaticinio se inserta en un contexto de ruina, como el del Emmanuel en Is. 7. Como allí, también aquí se menciona expresamente a su madre. Todo induce a creer que los dos vaticinios se relacionan mutuamente y deben explicarse el uno por el otro (3).

La artificiosa trabazón de estas dos series alternantes de amenazas y promesas delatan una clara actividad redaccional. Pero no vemos razón de peso alguna para retrasar la composición del libro a la época postexílica. Las alusiones a la ruina y a la restauración de Judá se explican suficientemente: Miqueas traspone a Jerusalén las amenazas de Amós y de Oseas contra Samaria como lo estaba haciendo Isaías, y prevé la liberación de un «resto» como para el Reino del Norte anunciaba Amós.

Sobre el influjo de Miqueas en la posteridad, ya hemos observado más arriba que en el libro de Jeremías 26, 18 se cita su amenaza contra Jerusalén (Miq. 3, 12). Jeremías había profetizado la ruina de la Ciudad y del Templo. Los sacerdotes y los falsos profetas quisieron condenarle a muerte. Pero le salvó la intervención de los ancianos que recordaron el vaticinio de Miqueas y el efecto saludable que produjo en Ezequías y en el pueblo.

Entre los manuscritos descubiertos en Qumrán han aparecido unos fragmentos de un Midráš sobre Miqueas (4).

En el Nuevo Testamento hay dos citas importantes de Miqueas. La situación deplorable de las familias descrita en Miq. 7, 6 sirve a Jesús para describir la división del mundo por causa del Evangelio en Mt. 10, 35 s. Miqueas 5, 1 con su anuncio del nacimiento del futuro Mesías en Belén es citado expresamente por Mt. 2, 6 y aludido en Juan 7, 42.

---

(3) Cfr. Antonio Gil Ulecia: *Imperio mesiánico en la profecía de Miqueas*. Zaragoza, 1940.
(4) Cfr. J. T. Milik: *Fragments d'un Midrasch de Michée,* en «Revue Biblique» 59 (1952) 412-418.

## PROFETAS DESDE EL SIGLO VII HASTA LA RUINA DE JERUSALEN

### SOFONIAS

Ocupa el noveno lugar en la serie de los profetas Menores. Sin embargo, la fecha de su predicación nos obliga a situarle mucho antes.

Su libro nos dice que profetizó «en los días de Josías, hijo de Amón, Rey de Judá» (1, 1). Y Josías reinó del 640 al 609 antes de Cristo. Pero la condenación de los cultos idolátricos (1, 4 s.) y las invectivas contra la casa del Rey (1, 8) nos sitúan en los años de la minoría de edad del piadoso monarca y antes de que comenzara, con el hallazgo del volumen de la Ley el año 621, la reforma religiosa. Quizá el Rey consultó sobre el libro a la profetisa Holda y no a Sofonías porque éste había desaparecido ya de la escena, como acaso tampoco se dirigió a Jeremías porque aún no se había dado a conocer. Habrá que situar, según esto, la actividad profética de Sofonías entre el 640 y el 625 a. de C.

La genealogía del título hace a Sofonías descendiente de Ezequías («hijo de Cuši, hijo de Guedalías, hijo de Amarías, hijo de Ezequías», 1, 1). Nada impide que así fuera. Aunque alguien ha pensado, sin fundamento, que esta lista genealógica pudiera ser un ardid para presentar como judío auténtico a un hijo de etíope (Cuši = etíope o negro). En cualquier caso, eso es todo lo que sabemos de su vida.

El libro de Sofonías consta de tres capítulos en los que ordenadamente se condena la impiedad de Judá, se anuncia el juicio de Yahvéh contra las naciones, y se predica la gloria de Jerusalén en los tiempos mesiánicos.

Quizá lo más original de Sofonías es su insistencia en el «Día de Yahvéh» como catástrofe universal que arrastrará a todas las naciones, incluida Judá (Sof. 1, 2 - 2, 3); pero que inopinadamente se extiende al momento en que, castigados sus opresores, el «resto de Israel» es liberado (3, 11-20); más aún, terminará por incluir la conversión de los pueblos paganos (2, 11; 3, 9-10). Por lo demás, recurren en Sofonías los temas habituales en los profetas que le precedieron (la idea del «resto» consagrada por Amós y Miqueas; la vocación de los gentiles, que ya resonaba igualmente en Isaías y Miqueas;

la imagen de la coja y la descarriada, tan querida del profeta de Moréšet...).

No se le cita nunca en el Nuevo Testamento. Sólo hay una leve alusión a Sof. 1, 3 en Mt. 13, 41 cuando el Señor, al explicar la parábola de la cizaña, dice que, llegado el fin del mundo, «enviará el Hijo del hombre a sus ángeles y recogerán de su reino todos los escándalos»; expresión enigmática en Mateo, pero que se encuentra en Sofonías precisamente en un contexto escatológico a propósito del «Día de Yahvéh» (5).

En cambio, es evidente el influjo de Sofonías en la liturgia de difuntos, algunos de cuyos responsorios y sobre todo la Sequentia «Dies irae», se inspiran sin duda en la descripción que del Día de Yahvéh hace nuestro profeta:

«Día de ira es aquel,
día de angustia y de congoja
día de ruina y asolamiento,
día de tiniebla y oscuridad,
día de sombra y densos nublados
día de trompeta y alarma
en las ciudades fuertes y en las altas torres.»
(Sof. 1, 15 s.)

## N A H U M

Es el cantor apasionado de la caída de Nínive, en cuya derrota los piadosos judíos hubieron de ver una prueba de la justicia divina contra el opresor injusto y un motivo de esperanza para Israel ya cautivo y para Judá tributaria de Assur.

Del autor de las profecías de nuestro libro—el séptimo entre los Profetas Menores—sabemos poco. Si el calificativo de «elqošita» en 1, 2 es gentilicio, Nahum sería originario de Elqóš, cuya identificación, por otra parte, es muy dudosa. Unos sitúan esta localidad en el Néguev; otros, en Galilea; y no falta quien piense en Cafarnaum ( = Ciudad de Nahum).

La fecha de sus profecías deberá situarse entre el 663 (año del saco de Tebas por las tropas de Assurbanipal, que en 2, 8-10 se presenta como un hecho pasado) y el 612, fecha de la caída de Nínive cuya destrucción se anuncia.

(5) Por una cita de Clemente Alejandrino y por unos fragmentos coptos que de él se conservan, tenemos noticia de una apocalipsis apócrifo que trató de autorizarse con el nombre de Sofonías.

Los tres capítulos del libro de Nahum constituyen un poema triunfal en cuatro odas, que cantan el poderío de Yahvéh en la destrucción de Nínive.

La primera (1, 1-8) es un salmo acróstico incompleto (desde *alef* a *kaf*) que sirve de introducción cantando en general la cólera de Yahvéh. Ignoramos por qué el salmo acróstico quedó incompleto (6). Quizá compuesto con otra finalidad, fue colocado como encabezamiento de los oráculos contra Nínive y hubo que suprimir lo que no concordaba con el contexto.

La segunda (desde el versículo 9 u 11 del cap. 1 hasta el versículo 3 del segundo capítulo, pero transponiendo el versículo 2) es una serie de amenazas contra Nínive acompañadas de promesas de salvación a Judá.

La tercera (desde el versículo 4 hasta el final del capítulo segundo, pero anteponiendo el versículo 2) es una descripción terrible del asalto a la capital asiria (vers. 2-13) y un oráculo en que Yahvéh anuncia su voluntad de destruirla (vr. 14).

La cuarta (3, 1-19) repite la descripción (vers. 1-4) y el oráculo de Yahvéh (5-7), pero presentando como causa los pecados de la nación opresora. Continúa recordando el ejemplo de Tebas, cuya devastación ya es historia (vers. 8-10); resalta la inutilidad de los preparativos de defensa en Nínive (12-15), comparando la fuga de sus habitantes a la emigración de las langostas (15b-17) y terminando con un responso a la muerte sin remedio de la capital de Assur (18-19).

La composición entera tiene gran fuerza poética. Respira satisfacción incontenida por el poderío de Yahvéh, por el castigo de la nación culpable, y también—¿cómo no?—por la destrucción del enemigo secular. Desgraciadamente en este mundo lo bueno dura poco. A la caída de Nínive el 612 siguió muy de cerca la destrucción de Jerusalén en el 586.

En el Nuevo Testamento, el libro de Nahum no es citado nunca.

## HABACUC

Habacuc tiene nombre de planta. Es la albahaca o la menta acuática. Fuera de nuestro profeta, no sabemos de nadie más que lo llevara. De él tampoco sabemos nada.

(6) Algunos, transponiendo el versículo 3a., continuando hasta el 10 y haciendo en este último verso una ligera corrección, llegan hasta la letra *sade*.

Sólo que se le atribuyen las profecías contenidas en nuestro libro que ocupa el octavo lugar entre los Profetas Menores. El episodio que en Daniel 14, 33-39 protagoniza el profeta Hababuc es un claro midráš satírico para ridiculizar el culto a los ídolos. Los LXX en este pasaje añaden que era levita e hijo de Jesús. Una cosa resulta evidente: la leyenda midrášica de Habacuc en Daniel indica que el autor de este último libro lo consideraba contemporáneo de la cautividad babilónica bajo Nabucodonosor.

El núcleo fundamental del libro es un diálogo entre el profeta y Yahvéh (capítulos 1-2). Termina con un cántico (cap. 3).

Por dos veces el profeta se querella ante Dios por la injusticia reinante (1, 2-4; 1, 11b-17). Y por dos veces contesta Yahvéh (1, 5-11a; 2, 2-20). En la primera querella Habacuc se lamenta de la injusticia reinante en su propio pueblo. Dios le contesta anunciándole el castigo por mano de los caldeos. Pero la segunda querella de Habacuc muestra la insatisfacción del justo ante este proceder de la Divina Providencia: ¿Cómo puede Dios castigar los pecados de un pueblo haciendo que le domine otro pueblo más injusto? La respuesta de Yahvéh ilustra la justicia de sus planes a largo plazo. Cierto que el castigo cuyo instrumento van a ser los caldeos hará sufrir a muchos justos en Judá. Y cierto que los caldeos son un pueblo soberbio e idólatra. Pero también éstos, una vez que hayan cumplido su misión actual, recibirán el castigo merecido, porque «el alma soberbia perecerá, mas el justo por su fidelidad vivirá» (2, 4). Y, en efecto, las cinco maldiciones que siguen a continuación (2, 6-20) muestran la suerte que espera al actual opresor.

El libro se cierra con un cántico que forma un todo aparte. Se titula: Plegaria de Habacuc profeta. Empieza y acaba con indicaciones de carácter musical, como hemos visto en la mayoría de los salmos. Y por tres veces aparece a lo largo del himno la invitación a la pausa (selah) que confirma el empleo litúrgico de esta maravillosa composición. El profeta-poeta canta en ella la majestad de Yahvéh que va a repetir en la futura derrota del actual opresor los antiguos prodigios del Exodo.

Se ha pretendido negar la autenticidad de este cántico por las indicaciones musicales que lo sitúan claramente en el marco de la liturgia. Pero con toda probabilidad estas anotaciones son posteriores y sólo arguyen que el himno tuvo un empleo litúrgico postexílico, lo cual en nada compromete

a su composición anterior. De hecho encuadra perfectamente en el contexto y en el estilo de los otros dos capítulos. Tampoco dice mucho en contra de su autenticidad el hecho de que, entre los manuscritos de Qumrán, haya aparecido un breve comentario midrášico o *pešer* que sólo abarca los dos primeros capítulos de Habacuc y que aplica las palabras del profeta a los acontecimientos contemporáneos del comentarista.

Mayor dificultad entraña la interpretación del marco histórico que refleja el libro. Para nosotros la situación de injusticia que arranca al profeta su primera querella se refiere al estado interno de Judá por los años en que él vivía. Para castigo de estos crímenes Dios anuncia la invasión caldea que tuvo lugar cuando Nabucodonosor II tomó Jerusalén en el 597 y sometió a tributo al rey Joakin. Muy pronto se dejó sentir la soberbia y las vejaciones del nuevo señor. Por eso Habacuc presenta su segunda querella, a la cual responde Yahvéh anunciando la futura ruina de Babilonia. El libro parece escrito antes de la destrucción de Jerusalén el 586 de la cual no se hace mención. Nos hallaríamos, pues, en este corto período que va del 597 al 586. La primera querella y la primera respuesta de Yahvéh serían historia y habrían dado pie al tema del libro que se concreta en la segunda cuestión y en su correspondiente respuesta.

Sin embargo, no todos piensan igual. Trinquet, en la introducción correspondiente a Habacuc en la *Bible de Jérusalen*, opina que nos hallamos entre la batalla de Karkemiš (605) y la primera toma de Jerusalén (597). Pero no comprendemos cómo ya entonces podía lanzar Habacuc contra Babilonia la acusación de injusticia que está a la base de su segunda querella.

Otros ven en la situación que motiva la primera queja del profeta los desmanes del rey Joaquim (608-597), o en el trasfondo de ambas querellas la opresión asiria. En este último caso, el anuncio de Yahvéh sería la caída de Nínive en manos de los caldeos y, en consecuencia, el libro sería anterior al 612.

Recientemente otros—a los que se adhiere DOM RAMIRO AUGÉ (7)—piensan que el «opresor» es Alejandro Magno. Sólo a él cuadra la descripción que hace Habacuc. «El enemigo se distinguía por la rapidez de sus marchas (1, 6.8.11); el arma de caballería era característica de su ejército (1, 8; 3, 15); venía en dirección Este (1, 9); era un extran-

(7) DOM RAMIRO AUGÉ: *Profetes Menors*. Monserrat, 1957.

jero en las tierras de Sem (1, 6); había capturado infinidad de prisioneros (1, 9.14.15). Había pasado por delante de Jerusalén (1, 11), después de apoderarse de Tiro (1, 10); su ambición era insaciable (1, 17; 2, 5); edificaba ciudades (2, 12); había perjudicado de una manera cruel a los cedros del Líbano (2, 17); estaba rodeado de *compañeros* (2, 15; 3, 14)» (8). De ser así nuestro libro habría sido escrito el año 331 «entre la batalla de Issus y la de Arbela, verdadero golpe de gracia contra el imperio persa. Era un tiempo en que el pueblo de Judá estaba regido por el *ungido de Yahvéh*, el Gran Sacerdote» (9).

Al margen de estas diversas interpretaciones, el sentido teológico del libro está bastante claro. Habacuc se plantea, en el plano providencial de la historia de las naciones, el problema de la retribución que en el orden individual preocupaba al autor del libro de Job: ¿Cómo Dios, siendo justo, puede permitir el triunfo de naciones soberbias e idólatras sobre el pueblo de Israel? Y la respuesta es que la justicia divina resplandecerá a largo plazo. La nación que hoy es instrumento divino para el castigo medicinal de su pueblo, mañana será también castigada en proporción a sus culpas.

En el Nuevo Testamento es citado tres veces el texto central del segundo oráculo de Yahvéh en Habacuc (2, 4). San Pablo, en Rom. 1, 17 y en Gál. 3, 11, hace de la frase de Dios en Habacuc el apoyo escriturístico de su doctrina sobre la justificación por la fe. Cierto que para ello se basa en la versión de los LXX, que cambia «fidelidad» por «fe». Pero el contexto, donde se trata de Judá por oposición a Babilonia, y donde a los justos se les da como solución confiar en el cumplimiento de la promesa de Yahvéh, autoriza la interpretación del Apóstol. También en Heb. 10, 38 se citan los versículos 3 y 4 del capítulo 2 de Habacuc e igualmente por la versión de los LXX; pero aquí el autor inspirado ve en las palabras citadas una invitación a la confianza, que, como acabamos de ver, constituye el sentido literal del contexto de Habacuc.

---

(8) Obra citada, pág. 356.
(9) Ob. cit., pág. 357.

## LOS PROFETAS DE LA EPOCA PERSA

A la vuelta del destierro y durante la dominación persa, la comunidad de los repatriados, que forma parte de la quinta Satrapía, es gobernada por el Sumo Sacerdote y se centra en torno al Templo reconstruido modestamente por Zorobabel. Los profetas de esta época tienen mucho de escribas. Han perdido el aliento poético de los profetas preexílicos. Ya no piensan en una organización política propia. Sus esperanzas se orientan hacia la escatología. Doctrinalmente se advierte el desarrollo cada vez mayor de la angelología como consecuencia del concepto de la trascendencia divina.

Ocupan lugar destacado los dos profetas de la Restauración (Ageo y Zacarías). La datación de la actividad profética de los restantes (Malaquías, Joel y Abdías) no es muy segura. El libro de Jonás presenta una fisonomía propia que nos obliga a considerarlo aparte como perteneciente a un género literario distinto.

### AGEO

De su actividad junto con Zacarías en la reconstrucción del Templo, llevada a cabo por el *peha* Zorobabel y por el Sumo Sacerdote Josué hijo de Yosadaq a la vuelta del destierro, habla dos veces el libro de Esdras (5. 1 ss.; 6, 14). A partir del edicto de Ciro del año 538, los primeros repatriados a las órdenes de Sesbaššar habían comenzado la reconstrucción del Templo que muy pronto abondonaron. En septiembre del año 520 (2.° de Darío) se reanudaron las obras.

El principal animador fue Ageo, cuyas arengas enfervorizadas se contienen en el libro que lleva su nombre, aunque referidas en tercera persona. Estas son cuatro y aparecen cuidadosamente fechadas el 1 de agosto, el 24 de agosto, el 21 de septiembre y el 24 de diciembre del año 520.

En la primera el profeta relaciona la escasez de las cosechas de aquel año con el abandono de las obras del Templo, y consigue convencer a Zorobabel, a Josué y al pueblo de que se deben reanudar (1, 1-14). En la segunda, que se inicia sin duda en 1, 15a, pero que probablemente debe seguir en 2, 15-19, se promete la prosperidad de los campos a partii del

comienzo de las obras. La tercera (1, 15b-2, 9) anuncia la gloria futura de este modestísimo Templo que están levantando. En la cuarta, por fin, después de una consulta ritual a los sacerdotes, Ageo afirma duramente que los sacrificios que se ofrecen en el Templo son impuros (2, 10-14), y con la misma fecha promete especialísima protección de Dios a Zorobabel.

El canto a la gloria del nuevo Templo suena así:

> «Porque así dice Yahvéh Sebaot: De aquí a poco haré aun temblar los cielos y la tierra, los mares y lo seco; y haré temblar a las gentes todas, y vendrán las preciosidades de todas las gentes, y henchiré de gloria esta casa, dice Yahvéh Sebaot. Mía es la plata, mío es el oro, dice Yahvéh Sebaot. La gloria de esta postrera casa será más grande que la de la primera, dice Yahvéh Sebaot, y en este lugar daré yo la paz, dice Yahvéh Sebaot» (Ag. 2, 6-9).

La Vulgata tradujo «las preciosidades de todas las gentes» por «el Deseado de todas las gentes». Pero el indudable alcance mesiánico del texto no necesita de esa precisión de la Vulgata. El Oficio y la Misa de la fiesta de la Presentación de Jesús en el Templo y de la Purificación de su Madre se inspiran con pleno derecho en este pasaje del profeta de la Restauración.

El papel de Ageo consiste en revalorizar el Templo como preámbulo necesario de la Era mesiánica. Sigue en esto la línea de Ezequiel.

## ZACARIAS

Contemporáneo de Ageo, no debe ser confundido con otro profeta del mismo nombre que era hijo del Sumo Sacerdote Yóyada y vivió en tiempos de Joás, rey de Judá (836-797), muriendo lapidado por orden del rey «en el atrio de la casa de Yahvéh» (2 Crón. 24, 20-22) (10).

El autor de las profecías de nuestro libro—undécimo entre los Doce Profetas Menores—es llamado en Zac. 1, 1 «hijo

(10) A este Zacarías, hijo de Yóyada, se refiere Cristo en Mt. 23, 35. Jesús, en el texto griego actual de San Mateo, habla de «Zacarías, hijo de Barakías» ( = al Zacarías que ocupa el lugar undécimo entre los doce profetas menores). Pero ya San Jerónimo advirtió que en el Evangelio de San Mateo, que usaban los Nazarenos, se leía «hijo de Yóyada». El cambio por Barakías debió ser un error de los primeros copistas del Mateo griego, que se dejaron llevar del texto tan conocido de Zac. 1, 1.

de Barakías, hijo de Iddo», mientras que Esdras 5, 1; 6, 14 y Nehemías 12, 16, al hablar de él, lo llaman simplemente «hijo de Iddo». Tal vez éstos, por brevedad, suprimieron el nombre del padre, por ser más importante el abuelo como jefe de una familia sacerdotal a la vuelta del destierro; o acaso—como algunos sospechan—«hijo de Barakías» es una glosa posterior tomada de Is. 8, 2 donde se habla de un tal «Zacarías, hijo de Jerebekías», a quien Isaías emplea como testigo.

Neh. 12, 16 lo presenta como jefe de familia sacerdotal en cuanto hijo de Iddo. De ahí, sin duda, el lugar eminente que concede en la época mesiánica al sacerdocio y al culto. Junto al heredero de David coloca a un representante de la familia levítica en la visión de los dos olivos y de los dos Ungidos (Zac. 4, 1-14; cfr. 6, 12-13).

El libro consta de dos partes completamente distintas por la estructura literaria y por la perspectiva histórica que presentan.

La primera (capítulos 1-8) emplea la primera persona; da la fecha exacta de los oráculos (octubre 520, 24 febrero del 519, y 4 de noviembre del 518); contiene ocho visiones, cuya forma literaria se encuadra plenamente en el género apocalíptico sustituyendo la «palabra» por la «visión». Su tema central es la reconstrucción del Templo que terminó el año 516. Al principio y al fin vuelve a aparecer la preocupación moral de los antiguos profetas que apenas se descubría en Ageo (Zac. 1, 1-6; 7, 7-14; 8, 16 s.). Nadie pone en duda la autenticidad de esta primera parte.

La segunda parte, en cambio (capítulos 9-14), se presenta totalmente anónima: no se mienta al profeta, ni a Zorobabel ni a Josué que eran casi los protagonistas de la primera parte. Los oráculos aparecen sin fecha. Las condiciones políticas no se avienen con los tiempos en que vivió Zacarías, cuando ya no existen Efraim ni Assur.

Los críticos, a partir del siglo XVIII, hablan de un Deutero-Zacarías. Lo cierto es que Zac. 9-11 refleja la situación reinante antes del 721, y los caps. 14-14 la de los tiempos de Josías (638-608). De aquí que algunos consideren preexílico al Deutero-Zacarías.

Pero, de otra parte, el recuerdo del destierro (Zac. 9, 11-12), la mención de Grecia (Yavân en 9, 13) y las probables alusiones a sucesos de los tiempos macabaicos (los pastores de 11, 4-17) obligan a pensar en una época postexílica más avanzada.

Cabría, pues, hablar de varias épocas y varios autores. Pero tal vez, como algunos han pensado, se deba situar al Deutero-Zacarías en los tiempos de Alejandro o de los primeros Diadocos. Lo que parecen situaciones preexílicas serían transposiciones debidas al procedimiento antológico que describe acontecimientos contemporáneos con clichets literarios antiguos; y las alusiones a la época macabaica podrían ser glosas tardías. No se puede olvidar que hacia el año 200 (ó 180 a lo sumo) el libro de los Doce Profetas formaba un todo cerrado, según el testimonio de Ben Sirac (Eclo. 49, 12).

Entre los temas variadísimos e inconnexos de esta segunda parte del libro de Zacarías, merecen destacarse: la imagen del Mesías pacífico y humilde (Zac. 9, 9s) que los Evangelistas verán cumplida en Cristo el domingo de Ramos (Mt. 21, 5; Juan 12, 15); la muerte del Traspasado, que se sitúa en relación con la apertura de una fuente de salvación contra el pecado y la impureza (Zac. 12, 10 - 13, 1) y en la que Juan 19, 37 verá una profecía de la Pasión de Cristo; la herida del Pastor que hará que se dispersen las ovejas (Zac. 13, 7 citado por Mt. 26, 31); y, por último, la descripción de la Jerusalén futura (Zac. 14) que tantos elementos prestará a la descripción paralela de San Juan en el Apocalipsis.

## MALAQUIAS

El nombre que encabeza las profecías del último libro entre los Doce Profetas Menores significa mensajero de Yahvéh. No se encuentra nunca como nombre propio en el Antiguo Testamento, y generalmente se sospecha que nuestro libro es anónimo. Alguien habría puesto por título la figura de Mal. 3, 1 «mi mensajero». Así parece deducirse de la versión de los LXX. En todo caso, nada sabemos de él.

La época de estas profecías se desprende más o menos de su contenido. El Templo está ya reedificado (Mal. 1, 10; 3, 1.10), y esto nos sitúa más acá del 516. El profeta censura las negligencias cultuales y la falta de celo en los sacerdotes (Mal. 1, 6-8.12-13; 2, 1.8). Su horizonte se limita a los problemas religiosos internos de la comunidad; denuncia el peligro de los matrimonios mixtos (2, 10-16). Esto nos hace pensar en un momento en que la comunidad de los repatriados corre el peligro de mixtificación racial. Judá está regida por un gobernador que acepta regalos (Mal. 1, 8), cosa que

no hizo Nehemías (Neh. 5, 15-19). Tal vez habrá que situarnos hacia el 440.

El libro consta de tres capítulos en el texto hebreo, y de cuatro en algunas versiones que dividen el 3.º a partir del versículo 19. Contiene seis discursos, de un género parecido a la «diatriba». El profeta lanza una afirmación que provoca objeciones de los oyentes y da ocasión a Yahvéh para una intervención de reproche y amenaza. Sus temas son: los defectos de los sacerdotes, la tacañería en pagar los tributos el Templo, los matrimonios mixtos, el Día de Yahvéh concebido como liberación para Israel y ruina para los otros pueblos.

La tradición cristiana ha visto siempre en Mal. 1, 11 una predicción del sacrificio eucarístico. Así lo sancionó el Concilio de Trento. En los últimos versos (Mal. 3, 23-24 en el T. M. = 4, 5-6 en la Vulgata) se encuentra la famosa alusión a la venida de Elías antes de los últimos tiempos, alusión que el Nuevo Testamento aplica a San Juan Bautista repetidas veces (Mt. 11, 14; 17, 10-13; Lc. 1, 17). Así se explica la opinión de las turbas que tenían a Jesús por Elías (Mc. 6, 15; Lucas 9, 8), como resulta de la pregunta que Jesús mismo hace a los Apóstoles en Cesarea de Filipo y de la respuesta de éstos (Mt. 16, 14; Mc. 8, 28; Lc. 9, 18 s.). La creencia común en esta venida de Elías como precursor de los tiempos mesiánicos se desprende, asimismo, del interrogatorio que hacen al Bautista los enviados del Sanhedrín (Jn. 1, 21). Por otra parte, al Bautista le aplica también el propio Cristo el texto de Mal. 3, 1; según Mt. 11, 10 y Lc. 7, 27.

## JOEL

Muy poco sabemos de la vida de Joel. Su nombre significa, como el de Elías, Yahvéh es Dios. Era hijo de Petuel (Jo. 1, 1). Si no nació, por lo menos parece haber vivido en Jerusalén, ya que en ella se localizan sus profecías. Su interés por el Templo, el culto y las ceremonias litúrgicas, muestra que era allegado al ambiente sacerdotal.

Su libro consta de cuatro capítulos en la Biblia Hebrea y de tres en el griego y en la Vulgata. Tiene dos partes clarísimas: la invasión de la langosta (caps. 1-2) y el juicio de las naciones (3-4), sin más lazo de unión que la mención en ambas partes del «Día de Yahvéh». La segunda parte es, ciertamente, una «predicción»; pero no consta igualmente

que lo sea la primera. Para algunos la plaga de la langosta es un símbolo de la invasión militar que iniciará «El Día de Yahvéh»; para otros es simplemente una plaga real en los campos, que el autor considera como la inauguración de dicho «Día de Yahvéh» y que le da pie para una exhortación a la plegaria y a la penitencia.

La diferencia entre ambas partes—histórica la una, apocalíptica la otra; en verso la primera y en prosa la segunda—han hecho pensar a muchos que se trata de dos autores distintos. Augé, por ejemplo, sostiene que el redactor definitivo añadió los capítulos 3-4 al Joel primitivo (1, 2 - 2, 17) intercalando en 2, 18-27 una interpretación escatológica de lo anterior. Pero la mayoría de los críticos sigue admitiendo la unidad de autor.

Aunque la redacción definitiva con algunos retoques pueda ser más tardía, el primitivo Joel puede haber sido compuesto en los linderos del siglo V con el VI, en una época en la que no había rey en Judá, pero cuando ya estaba restaurado el Templo donde se ofrecían sacrificios y funcionaba el culto con regularidad. Desde luego, con posterioridad a Ageo y a Zacarías.

Joel es un hombre piadoso que confía en la oración y en la penitencia como medios de aplacar a Yahvéh y de alejar del pueblo las calamidades presentes y futuras. La escatología de Joel presta sus colores apocalípticos al discurso escatológico de Jesús y a las visiones de San Juan en el Apocalipsis. Sin embargo, el «Día de Yahvéh» sigue siendo para él la condenación y destrucción de las naciones enemigas de Israel, después de un juicio apocalípticamente localizado en el Valle de Josafat, y el triunfo del pueblo hebreo descrito con colores paradisíacos.

En el Nuevo Testamento, Rom. 10, 13, cita a Joel 3, 5 («todo el que invocare el nombre de Yahvéh será salvo»). Hech. 2, 16-21 pone en boca de San Pedro, el día de Pentecostés, una larga cita de Joel 3, 1-5 sobre la efusión del Espíritu Santo en los tiempos mesiánicos. Con razón se le ha llamado «el profeta de Pentecostés».

## ABDIAS

De Abdías nada sabemos fuera de su nombre (= Siervo de Yahvéh).

Su libro es el más corto del A. T. (sólo 21 versículos). Se titula: Visión de Abdías sobre Edom. El T. M. y la Vulgata

lo colocan el cuarto en la serie de Profetas Menores, entre Amós y Jonás, quizá porque lo consideren realización del oráculo de Amós (9, 12) y porque acaso vieron en Jonás el «mensajero enviado a las naciones» de que habla Abd. 1. Los LXX lo colocan el quinto, después de Joel, con el que guarda también especial relación, sobre todo en su segunda parte.

Porque la visión de Abdías, dentro de su brevedad, tiene dos partes: 1-7.10-14 y 15 cd son una profecía contra Edom que se sitúa en el marco de los oráculos contra las naciones; es claro su parentesco con el cap. 49 de Jeremías; se anuncia y se describe la ruina de Edom por su mal comportamiento contra Jacob; el castigo le viene de las naciones coaligadas contra él. En cambio, 8-9.15ab.16-21 anuncian el triunfo de Israel en el Día de Yahvéh: Edom será destruido a manos de Israel como todos los demás pueblos.

Ello hace que el pequeño libro de Abdías esté cuajado de problemas sobre su unidad literaria, sobre su interpretación, y sobre la fecha o fechas de su composición. Hay quien distingue hasta siete fragmentos de otros tantos autores distintos, aunque prevalece la creencia en la unidad de autor. En cuanto a la perspectiva histórica de Abdías, hay quienes piensan que se refiere a la rebelión de Edom bajo el reinado de Joram (año 852) documentada en el relato de 4 Re. 8, 20-22; 2 Crón. 21, 8-10; mientras que otros, con mayor probabilidad, relacionan las inculpaciones de Abdías con la conducta de Edom cuando la destrucción de Jerusalén el año 586 (Salmo 137, 7; Lam. 4, 21 s.). Consiguientemente, la composición del libro es colocada en fechas muy distantes por los diversos autores. La mención de los desterrados en el v. 20 nos sitúa en época postexílica.

Recientemente Emilio Olávarri (11) sostiene la unidad literaria del oráculo, a excepción de los versículos 10-14, que parecen ser una glosa procedente de mano extraña. Cronológicamente es todo él bastante tardío, ciertamente posterior al destierro de Babilonia.

La brevedad del libro, y más tal vez su carácter de revancha nacionalista hace que no sea citado nunca en el Nuevo Testamento.

---

(11) Emilio Olávarri: *Cronología y estructura literaria del oráculo escatológico de Abdías*, en «Estudios Bíblicos» 22 (1963) 303-313.

## JONAS

El quinto libro entre los doce de los llamados Profetas Menores no se parece en nada a los otros once. Frente a la escasez de noticias sobre el protagonista que, como hemos visto, caracteriza a todos los libros de esta colección, el de Jonás constituye un relato pormenorizado de las aventuras de este profeta. Nada de largos oráculos o encendidas exhortaciones, ninguna descripción de los pecados del pueblo o de la suerte futura de Israel. Los cuatro capítulos del libro son otros tantos episodios de un relato maravilloso contados en el mejor estilo narrativo. La enseñanza no está en las escasas palabras del profeta, sino en la historia que protagoniza.

Jonás, hijo de Amittay, recibe de Dios encargo de predicar a los habitantes de Nínive. Desobedeciendo la orden de Yahvéh, intenta huir de su presencia y se embarca en una nave con dirección a Tarsis. Sobreviene una horrible tempestad en el mar y los marineros, pensando que la causa debe ser la indignación de algún dios contra alguno de los pasajeros, deciden averiguarlo por medio de la suerte. «Y la suerte cayó sobre Jonás... Y cogiendo a Jonás, lo echaron al mar, y el mar se aquietó» (cap. 1).

Un gran cetáceo engulló al profeta, que se mantuvo tres días y tres noches vivo en el vientre del monstruo, dirigiendo desde allí una larga plegaria a Yahvéh. A los tres días «dio Yahvéh orden al pez y éste vomitó a Jonás en la playa» (capítulo 2).

Segunda vez el profeta recibe orden de Dios para predicar en Nínive: «Dentro de cuarenta días Nínive será destruida». Jonás obedeció esta vez, y al oír su palabra toda Nínive se convirtió, alcanzando el perdón de Yahvéh (cap. 3).

Jonás se exaspera por esta blandura de Dios con Asiria Y Yahvéh le contesta con una parábola en acción: En una noche hace crecer prodigiosamente un ricino cuya sombra defiende a Jonás de los rayos del sol durante el día. A la noche siguiente un gusano dispuesto por Dios ataca el ricino y éste se seca. Ante las protestas de Jonás, Yahvéh le dice:

—«Tú tienes lástima del ricino, en el cual no trabajaste para hacerle crecer, que en el espacio de una noche nació y en el de otra noche pereció; ¿y no voy a tener yo piedad de Nínive, la gran ciudad, donde hay más de ciento veinte mil

almas que no distinguen su mano derecha de la izquierda y, además, numerosos animales?» (cap. 4).

El género literario de nuestro libro nos recuerda los relatos novelados de Tobías, Judit, Ester o de los pasajes deuterocanónicos de Daniel; aunque la intención pedagógica de su autor nos inclina a considerarlo emparentado con la tesis del libro de Rut. Sólo el hecho de presentar a un profeta como protagonista de la curiosa aventura, pudo mover a los antiguos a incluirlo en el volumen de los Doce Profetas Menores.

En efecto, por 4 Re. 14, 25 sabemos que en tiempos de Jeroboam II (783 - 743) hubo en el Reino del Norte un profeta llamado Jonás, hijo de Amittay, natural de Gat-Jéfer (12), que profetizó al Monarca la reconquista de todo el territorio de Israel «desde la entrada de Jamat hasta el mar del Arabá».

De haber sido el propio Jonás el autor del libro que figura bajo su nombre, éste habría sido escrito en el siglo VIII antes de Cristo. Pero nada nos obliga a afirmarlo. En ningún sitio se dice de él que lo escribiera. Jonás es siempre introducido en tercera persona. Y hay razones de peso para creer que el libro es muy posterior a esa fecha.

Nínive, que estuvo en el apogeo de su esplendor en la época de Jeroboam II, mereciendo que Senaquerib (705 - 681) hiciera de ella la capital de Asiria, aparece en nuestro libro como un recuerdo lejano («Nínive era una gran ciudad delante de Dios» Jon. 3, 3); tan lejano, que a los ojos del autor adquiere unas proporciones colosales, históricamente inverosímiles («una ciudad de tres días de andadura»). Nínive de tal forma había sido arrasada el año 612 a mano de Cyajares, de Media, y Nabopolasar, de Babilonia, que durante varios siglos se perdió por completo la memoria de su emplazamiento. En estas circunstancias la imaginación popular pudo muy bien exagerar hasta lo inverosímil las proporciones de la antigua capital de Asiria. El libro de Jonás, que refleja esta tradición, hubo de ser compuesto bastante después del 612. Y de hecho, el estilo y la lengua del libro, abundante en arameismos, reflejan una época mucho más tardía, contemporánea de Esdras, Nehemías y las Crónicas, ya muy entrado el siglo v. Es en estos momentos de judaísmo cerrado y ra-

(12) Esta localidad pertenecía a la tribuo de Zabulón y hubo de estar situada cerca de El-Mešed, donde en la actualidad hay un sepulcro que se venera como perteneciente al profeta Jonás. Los musulmanes, en cambio, veneran la tumba de Jonás en las ruinas de Nínive, junto a Mosul, en el llamado *Nebî Yûnus*.

cista cuando mejor se entiende, por contraste, el carácter polémico del libro de Jonás, como más adelante veremos. El tope obligado ha de ser el año 200 cuando, según el testimonio de Ben Sirac (Eclo. 49, 12), estaba ya cerrado el volumen de los Doce Profetas.

La unidad literaria del libro es tan evidente que hoy nadie la pone en duda. Todo lo más se discute si debe considerarse perteneciente al texto original o añadidura posterior la plegaria que Jonás recita en el vientre del cetáceo (Jon. 2, 3-10). Estiman algunos que el estilo es distinto al del resto del relato y que su carácter antológico, tejido de retazos de salmos de acción de gracias, arguye una composición escrita para agradecer la liberación de un peligro cualquiera e insertada más tarde en este contexto. Pero estos argumentos pesan poco. La diferencia de estilo es obligada cuando se trata de una composición poética incluida en la prosa de un relato. Ni el evidente carácter antológico de la plegaria de Jonás excluye en ella pasajes originales, como la alusión a las algas que se enredaban en su cabeza (Jon. 2, 6), que no suelen formar parte del lenguaje metafórico de los salmos corrientes de acción de gracias y que, en cambio, se avienen perfectamente a la situación de Jonás.

La cuestión más importante y de mayor trascendencia para la interpretación del libro de Jonás es la del género literario a que pertenece (13).

Hasta la época moderna la opinión más corriente se inclinaba a ver en el libro de Jonás un *relato histórico*. Se invocaban razones «a priori»: la existencia histórica del profeta Jonás testimoniada, como dejamos dicho, por el libro de los Reyes (4 Re. 14, 25), cuya memoria no se hubiera atrevido a ridiculizar de esta manera ningún autor posterior; y su misión, que nada tiene de imposible (también Elías fue enviado a Fenicia y Eliseo a Siria). Se esgrimían argumentos históricos: Los documentos profanos y las excavaciones practicadas en Nínive justifican las dimensiones extraordinarias atribuidas a esta ciudad por el autor del libro y atestiguan el acentuado color local del edicto del Rey. Se alegaban, por último, razones de autoridad: La tradición judía (3 Mac. 6, 8 y *Antigüedades judaicas* 9, 10, 2) (14), la tradición patrística

---

(13) Cfr. A. FEUILLET: *Le livre de Jonas* (Bible de Jérusalem, 1951), cuya exposición resumiremos brevemente.

(14) Se suele aducir también Tob. 14, 8 donde el anciano Tobías recomienda a su hijo marchar de Nínive, «porque enteramente se cumplirá lo que dijo el profeta Jonás». Pero los mejores códices traen Nahum en lugar de Jonás. Y se comprende mejor así, ya que

y, sobre todo, la autoridad de Cristo, que coloca en el mismo plano la conversión de los ninivitas y la visita de la Reina de Saba a Salomón (Mt. 12, 39-42; Lc. 11, 29-32) y que compara su estancia en el sepulcro durante tres días con la permanencia de Jonás en el vientre del cetáceo (Mt. 12, 39-40; 16, 4).

Pero un mayor conocimiento de los géneros literarios hebreos, bíblicos y extrabíblicos, hace que la mayoría de los exegetas modernos, incluso en el campo católico, consideren hoy día el libro de Jonás como un *midráš haggádico* (15) No se trataría, pues, de la historia real del profeta, sino de una historieta fingida y personalizada en él con una intención didáctica.

La razón de esta postura no es de orden apologético. No es que se trate de eludir lo sobrenatural o prodigioso. Son el mismo carácter intrínseco del relato y su comparación con la literatura midrášica los que aconsejan catalogarlo en dicho género. Una serie de indicios que, tomados aisladamente, no serían convincentes para rechazar la historicidad del libro, sirven, considerados en conjunto, para dar probabilidad y casi diríamos certeza a la hipótesis que nos ocupa.

La fecha tardía—distante por lo menos tres siglos de la época del protagonista—y el silencio que las fuentes históricas contemporáneas, tanto bíblicas como extrabíblicas, guardan acerca del hecho central referido en el libro hacen muy problemática su realidad.

Ya resulta inverosímil que un profeta hebreo se presente en las calles de Nínive, en pleno siglo VIII, en el máximo apogeo de la ciudad y del imperio asirio, anunciando tranquilamente su destrucción a corto plazo (16). ¿Y no es extraño que, apenas este desconocido ha predicho la ruina de la ciudad, todos sus habitantes, grandes y pequeños, aproximadamente un millón de personas, cuyos pecados habían subido hasta Dios, den muestra del más extraordinario de los arrepentimientos? Si el hecho es histórico, nos hallamos ante un milagro sin precedentes en la historia de la Humanidad

---

la profecía condicionada de Jonás no se cumplió en vista del arrepentimiento de los ninivitas.

(15) Véase más arriba p. 157 s.

(16) Jamás profeta alguno recibió una misión semejante para realizar entre los paganos, ni siquiera Jeremías, designado para «profeta de pueblos». Es cierto que Eliseo fue a Damasco y predijo a Jazael su ascensión al trono de Siria y su crueldad (4 Re. 8, 7-15), pero nada tiene que ver este viaje con la misión confiada a Jonás en nuestro libro.

inmensamente superior al de Pentecostés. ¿Cómo explicar, entonces, que un prodigio tal no haya dejado ninguna huella en los escritos de la Biblia ni en los anales de Asiria? ¿Es posible que los profetas posteriores, al anunciar la definitiva devastación de Nínive, no hagan alusión alguna a su arrepentimiento de ayer? Y no se diga que la conversión fue momentánea. Porque aun así, habría sido un hecho insólito. Y si fue de solo un día, es que no fue sincera; en cuyo caso mal se podría explicar el optimismo de Yahvéh (Jon. 3, 10; 4, 11).

¿Y qué decir de las dimensiones asignadas a la ciudad de Nínive: aproximadamente unos 90 kilómetros de diámetro?

Por otra parte, ningún creyente negará la posibilidad de los milagros. Pero la acumulación de elementos prodigiosos en las escasas líneas de cuatro cortos capítulos, resulta, sin duda, excesiva y arguye una composición artificiosa, muy del gusto de la literatura popular midrášica: La tempestad se desencadena de repente, la suerte recae sobre Jonás, un pez se lo traga entero, lo conserva vivo en su vientre durante tres días y tres noches al cabo de los cuales lo deja sano y salvo en la playa, la conversión de los ninivitas es total e instantánea, en una noche crece un ricino y a la siguiente se seca. Y no se olvide que ya los Padres de la Iglesia (Cirilo de Alejandría, Teofilacto...), encontraron algunos rasgos comunes entre la historia de Jonás y ciertos mitos griegos, concretamente en el motivo del pez. En la hipótesis de una ficción didáctica, todos estos elementos prodigiosos no tendrían otro objeto que el de impresionar la imaginación popular para mejor grabar la lección que el autor sagrado pretendería inculcar.

La objeción más seria que se suele poner a esta teoría de la ficción didáctica es el testimonio de Cristo (17), que presenta la conversión de los ninivitas en contraste con la incredulidad de los judíos y la estancia de Jonás en el vientre del pez como señal y símbolo de su futura resurrección. Ahora bien; el que estos acontecimientos sean históricos o ficticios no influye para nada en la significación que Cristo les atribuye. Un predicador no duda en proponer como modelos al hijo pródigo o al publicano humilde, sin que por eso pueda acusársele de error histórico. La misma Iglesia trata a

(17) Véase J. Alonso Díaz: *Dificultades que plantea la interpretación de la narración de Jonás como puramente didáctica y soluciones que se suelen dar*, en «Estudios Bíblicos» 18 (1959) 357-374; *Jonás, el profeta recalcitrante.* Madrid, Taurus, 1963.

Lázaro, el pobre de la parábola del rico Epulón, como a un personaje real, cuando desea al cristiano difunto «que obtenga, con Lázaro en otro tiempo pobre, el descanso eterno».

Tampoco puede argüirse de la tradición patrística, dado que aquí no se trata de una verdad ni dogmática ni moral, sino tan sólo de una cuestión puramente exegética, en la cual, por lo demás, no hay acuerdo entre los Padres. Contra la interpretación histórica del libro de Jonás suele aducirse el testimonio de San Gregorio Nacianceno (18) y de Teofilacto (19).

Dentro de la interpretación midrášica del libro de Jonás, que hoy podríamos considerar mayoritaria, hay todavía diversas opiniones. Mientras unos piensan que la anécdota es totalmente inventada con fines parenéticos sin más soporte histórico que la persona casi desconocida del profeta de Gat-Jéfer, para otros el hecho central del libro—la misión de Jonás en Nínive—pertenecería a la historia. Se ha pretendido relacionar esta misión del profeta con la noticia un tanto oscura de que el rey asirio Adad Nirari III (809 - 783) intentó una reforma religiosa en el imperio con tendencia monoteista a favor del dios Nabu. Esta hipótesis, sin embargo, parece haber olvidado el abismo que separa al monoteismo hebreo de cualquier especie de monolatría o henoteismo dentro de los cultos paganos; aparte de que sobre tal hecho tampoco se halla ni una sola alusión en los libros de los Reyes ni en los de las Crónicas.

Otro motivo de discrepancia entre los autores es el alcance—totalmente alegórico o simplemente parabólico—del midráš de nuestro libro. El carácter extraordinario de las aventuras narradas en él ha inducido a muchos comentaristas a adentrarse por la vía de la interpretación alegórica. Así, para Kleinert, Cheyne, König y otros, Nínive representa el inmenso mundo pagano, ignorante pero objeto de la misericordia divina; Jonás, rebelde a su misión, es Israel «servidor de Yahvéh», que rehúsa cumplir su papel de misionero del monoteismo entre los demás pueblos; por esta razón, es engullido por esa catástrofe sin precedentes que es el destierro, simbolizado en el monstruo marino; a la vuelta del destierro. Israel continúa siendo el depositario de la misma misión, y la verdad es anunciada a los gentiles; el Jonás irritado del capítulo cuarto es la parte de Israel que todavía se obstina en su resistencia a los planes salvíficos de Dios.

(18) MG. 35, 505-507.
(19) MG. 126, 960-964.

Sin embargo, tal vez no sea necesario llegar a tanto. El libro de Jonás es un escrito didáctico. La enseñanza resulta de su conjunto y no de cada uno de los detalles interpretados alegóricamente, toda vez que algunos de ellos no se adecuan al significado que los defensores de la interpretación alegórica han querido darles. Así, por ejemplo, la actitud de Jonás, al saber que ha de ser arrojado al mar, no tiene ninguna semejanza con la del pueblo judío amenazado por la cautividad; el monstruo marino es, a los ojos del autor, un instrumento providencial de salvación y no de castigo.

De hecho, e independientemente de estas diferencias en la interpretación, la enseñanza del libro parece clara en sus líneas generales. Contiene una lección dogmática de interés permanente: Los auténticos profetas son realmente enviados de Dios, aunque a veces sus vaticinios no se cumplan; porque la razón de no cumplirse es que en la mente de Dios siempre son condicionados al buen uso de la libertad del hombre.

En los dos primeros capítulos el autor busca, ante todo, dejar bien sentado el carácter divino de la misión del profeta. Cualquier israelita habría deseado fácilmente el aniquilamiento de una ciudad pagana y enemiga como Nínive; pero precisamente Jonás no quiere anunciárselo; es Dios quien le obliga a hacerlo en contra de la voluntad del profeta. El pez de Jonás, como los cuervos de Elías y la burra de Balaam, representa al mundo animal puesto al servicio de la causa profética para demostrar su autenticidad. El autor sagrado sólo busca una cosa: crear en la mente del lector la certeza de que Jonás es un auténtico enviado de Dios. De aquí que tanto la tempestad como el monstruo marino no revistan carácter de castigo, sino de simples instrumentos providenciales de Dios para sus fines.

En los capítulos tercero y cuarto el autor nos lleva a presenciar un hecho extraño y sorprendente: el oráculo profético que anuncia la destrucción de Nínive no se cumple. En este contraste es donde precisamente se encuentra el punto culminante de la enseñanza del libro: «Los decretos de destrucción dirigidos a naciones paganas, por más que lleven las señales más ciertas de su origen divino, permanecen siempre condicionados, a pesar de haber sido pronunciados por Dios de una manera absoluta» (20).

Esta doctrina no podía por menos de resultar desconcertante y hasta escandalosa para un judío tradicionalista. No

(20) A. Feuillet: *ob. cit.*, p. 19.

podemos olvidar que el Deuteronomio, en la carta de institución del profetismo (21), da como criterio para descubrir la autenticidad de la misión profética el cumplimiento de sus predicciones (Dt. 18, 21-22). Por eso el autor de nuestro libro se preocupa por dejar bien sentado que la predicación de Jonás, aun desmentida por los hechos, no por eso deja de tener origen divino.

Junto a esta lección doctrinal, el libro contiene, además, una crítica de fina sátira contra el espíritu particularista de sus contemporáneos hebreos encarnado en ese Jonás recalcitrante del capítulo cuarto, que expresa su descontento por la misericordia demostrada por Dios hacia los ninivitas, siendo así que él mismo ha resultado también beneficiario de esa misericordia. Es indudable que esta crítica va dirigida contra los judíos particularistas que por aquellos tiempos esperaban con impaciencia el Día de Yahvéh y se escandalizaban al comprobar que nunca llegaba la aniquilación de los pueblos paganos anunciada, según creían, de manera absoluta por los profetas.

El libro de Jonás se inserta así plenamente en la corriente universalista polémica en que se encuentra también el delicioso libro de Rut, que introduce a una moabita en la genealogía de David y por lo mismo del Mesías. El autor pretende avergonzar a sus compatriotas encerrados en los privilegios raciales de pueblo escogido, presentándoles en esta regocijada historieta de humor el ejemplo de los ninivitas del cuento, sensibles al primer llamamiento de un hombre de Dios totalmente desconocido. Ciertamente ellos tienen algo más que hacer que lamentarse de la pervivencia de las naciones enemigas. Ellos deben también convertirse y su conversión será la mejor garantía de los favores divinos.

La amplitud de miras del autor se manifiesta en su concepción de Dios y en la pintura de los personajes de su historia. Que el Dios de Israel sea el Dios de todo el mundo es cosa evidente para el autor de Jonás. La bondad y la misericordia de Yahvéh se extiende a todos: a los marineros paganos y a los ninivitas; incluso más que al propio Jonás. ¡Yahvéh tiene piedad de la capital de Asiria! Hoy apenas podemos comprender lo que significa esta afirmación salida de la pluma de un israelita. Este libro aparece como el resultado de una maravillosa teología del perdón condicionado por la conversión sincera, cuyas fuentes hay que buscar en

---

(21) Véase más arriba p. 346.

los oráculos de Jeremías. Lo más extraordinario es que el autor del libro de Jonás no ha dudado en presentar, realizado en el más odioso de los pueblos paganos, este profundo retorno del alma que el profeta de Ananot esperó en vano durante toda su vida de parte de sus compatriotas. Y ha tenido, además, la audacia de concebir una ficción en la que el único personaje antipático es un israelita; más aún, un profeta. Un profeta que rehuye cumplir su misión, en contraste con unos marineros paganos, bravos y honrados cumplidores de su deber.

Esta versión universalista del autor del libro de Jonás no se aparta, sin embargo, de una línea auténticamente hebrea. La superioridad religiosa del pequeño pueblo de Israel aparece a los ojos del autor inspirado con la fuerza de una verdad axiomática. La misión atribuida por él a Jonás prueba su persuasión de que el pueblo escogido es depositario de la verdad que debe brillar un día sobre el mundo entero. Es cierto que Israel goza de una situación de privilegio; mas al poner estas prerrogativas al servicio de la humanidad entera, el autor pretende arrancar a los hijos de Abraham todo pretexto de orgullo o menosprecio particularista. Se vislumbra el reproche que el buen padre de la parábola hará al hermano del hijo pródigo (22). Y se presiente, como en una obertura, el poema sinfónico del universalismo cristiano.

(22) Cfr. J. ALONSO DÍAZ: *Paralelos entre la narración del libro de Jonás y la parábola del hijo pródigo,* en «Biblica» 40 (1959) 632-640.

# INDICE DE PERSONAS

# INDICE

## SEGUNDA PARTE

### Libros didácticos o sapienciales

## TERCERA PARTE

### LIBROS PROFÉTICOS



ESTA
INTRODUCCION AL ANTIGUO TESTAMENTO
SE TERMINO DE IMPRIMIR
EL DIA 25 DE AGOSTO DE 1965
EN LOS TALLERES DE
EDICIONES GRAFICAS,
PASEO DE LA DIRECCION, 20. MADRID-20

